

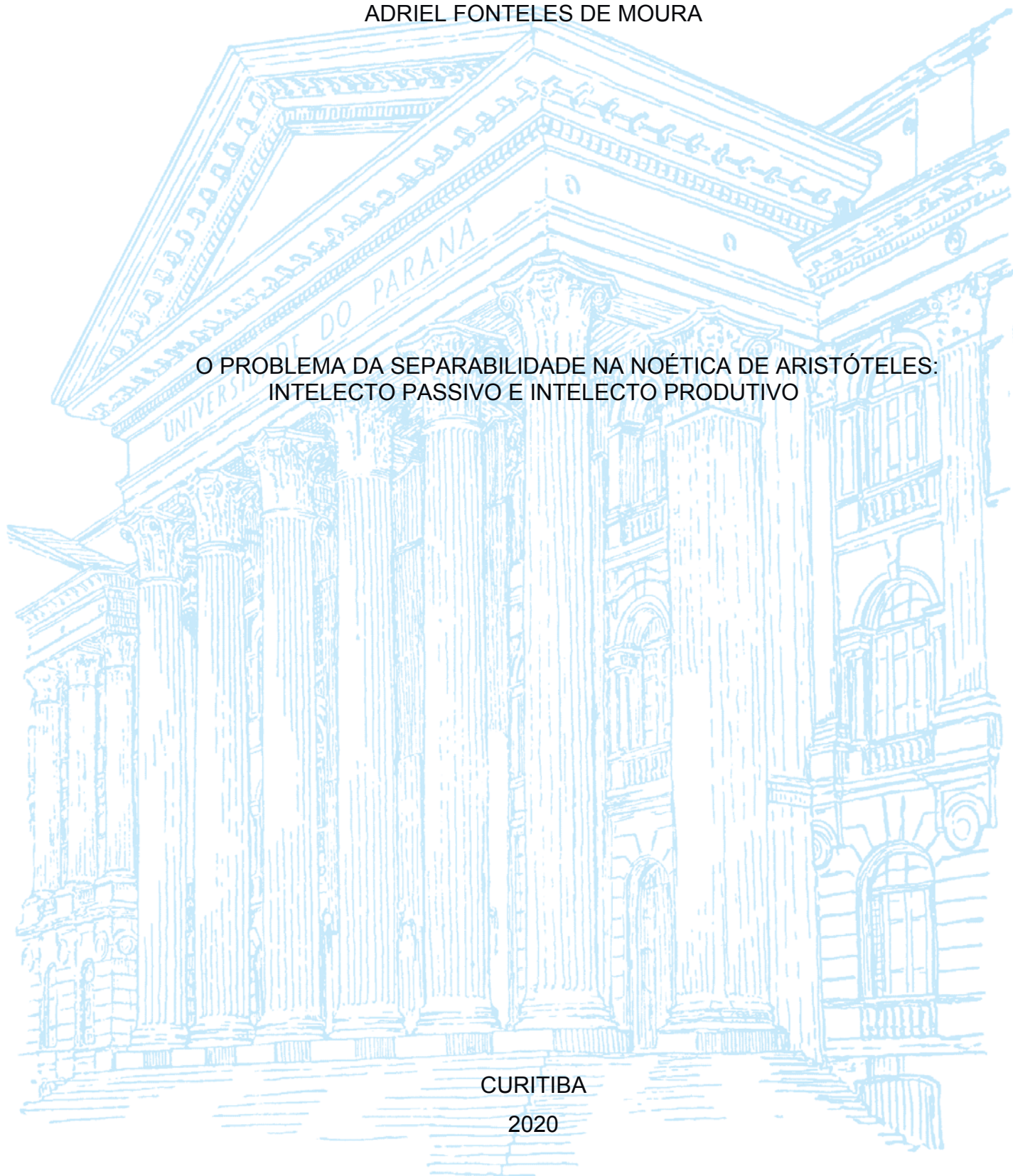
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

ADRIEL FONTELES DE MOURA

O PROBLEMA DA SEPARABILIDADE NA NOÉTICA DE ARISTÓTELES:  
INTELECTO PASSIVO E INTELECTO PRODUTIVO

CURITIBA

2020



ADRIEL FONTELES DE MOURA

O PROBLEMA DA SEPARABILIDADE NA NOÉTICA DE ARISTÓTELES:  
INTELECTO PASSIVO E INTELECTO PRODUTIVO

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador(a): Prof. Dr. Bernardo Lins dos Santos  
Guadalupe Brandão

CURITIBA

2020

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –  
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Moura, Adriel Fonteles de

O problema da separabilidade na noética de Aristóteles : intelecto passivo e intelecto produtivo. / Adriel Fonteles de Moura. – Curitiba, 2020.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.

Orientador : Prof. Dr. Bernardo Lins dos Santos Guadalupe Brandão

1. Aristóteles – Crítica e interpretação. 2. Filosofia antiga - História.  
3. Filosofia aristotélica. 4. Psicologia. I. Brandão, Bernardo Lins dos Santos Guadalupe. II. Título.

CDD – 185



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -  
40001016039P7

### TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **ADRIEL FONTELES DE MOURA**, intitulada: **O PROBLEMA DA SEPARABILIDADE NA NOÉTICA DE ARISTÓTELES: INTELECTO PASSIVO E INTELECTO PRODUTIVO**, sob orientação do Prof. Dr. **BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO**, após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua **APROVAÇÃO** no rito de defesa.

A outorga do título de Mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

Curitiba, 12 de Fevereiro de 2020.

BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO  
Presidente da Banca Examinadora

NAZARENO EDUARDO DE ALMEIDA  
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA)

VIVIANNE DE CASTILHO MOREIRA  
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

*À minha mãe, minha irmã e ao meu pai*

## **AGRADECIMENTOS**

Incontáveis são as vivas e sempre atuais entidades que estiveram presentes em minha vida para a realização deste trabalho. Seria um egoísmo vazio de minha parte dever todo o esforço de pesquisa e escrita a mim. O ânimo que tive de transfigurar meu ímpeto intelectual para um contexto que supostamente não pertence à nossa história teve de partir das pessoas que estiveram a meu redor. Fruto de cada diálogo descompromissado, mas sempre levado a sério, este trabalho foi uma tentativa de levar para o presente o esforço de muitos que estão à minha volta. Citarei alguns destes incríveis personagens, que serão eternizados na história da minha vida e de muitas outras vidas. Que a memória persista com as suas áureas imagens.

Primeiramente, minhas devidas vênias ao meu querido orientador Professor Bernardo Brandão, que me foi compreensivo quanto aos momentos de piores dúvidas e angústias acerca do progresso na pesquisa. Sem a sua calma, paciência, advertências e uma beatífica sabedoria de vida acadêmica, não haveria sequer um ponto de partida para o trabalho.

Em segundo lugar, não menos importante, meus agradecimentos se dirigem ao meu eterno colega Marcos Antônio de França, mais conhecido como De França. Este senhor é um pedaço da minha vida intelectual, pois sempre me incentivou de forma dura e quase “cavalar” a continuar a pesquisa. Apreendi com ele a ser mais disciplinado e rigoroso na tentativa de ter uma vida filosófica, não apenas acadêmica.

Ao meu amigo para toda a vida e além dela, João Renato Tonatto, que com a sua mente mais do que aberta, me permitiu experimentar outras abordagens de perspectivas vitais, que foram fundamentais no desenvolvimento desta dissertação.

Evocando as lembranças primevas dos tempos de graduação, agradeço à professora Viviane Castilho Moreira pelo auxílio bibliográfico e pelo excelente curso de Filosofia Antiga ministrado por ela, o que certamente me serviu de inspiração para as minhas produções acadêmicas

Também, agradeço ao professor Maicon Reus Engler, cuja tertúlia dos pátios da universidade muito me acrescentaram em termos de sugestões para o andamento da pesquisa.

Não posso também deixar de homenagear meu grande amigo, o gravurista Pedro Furlan, que muito me permitiu fazer um salto intelectual do campo exclusivamente filosófico para o artístico, com ele aprendi que uma ideia não deve ficar isolada, mas sempre enriquecida a partir de novos pontos de vista, por mais heterodoxos que sejam.

Agradeço com todo o carinho à minha mãe Rita, à minha irmã Thamira e ao meu atualmente falecido pai, João Ivo, pelo apoio essencial não só para a pesquisa, mas para a vida material e espiritual. Esta dissertação é dedicada especialmente a estes personagens circundantes em minha vida.

São tantas as pessoas às quais devo meu respeito que não conseguiria citar e expor minha homenagem a elas, mas eternizo vossos nomes pela grande presença na minha vida e de muitas outras pessoas: Prof. Maurício Filippo di Silva, Prof. Lúcio Souza Lobo, Prof. Nazareno Eduardo de Almeida, Prof. Benito Eduardo Maeso, Lucas Lipka Pedron, Altieris Bortoli, Eloyluz Moreira, Gabriel Franco, Douglas Langer, André Shizuo Quadros, Daniclei Pereira Alves e Marcelo Almeida

Por fim, meus agradecimentos à população brasileira e à CAPES pela bolsa de pesquisa, sem a qual seria impossível ter realizado esta pesquisa.

*“Ora a certeza adquiri de que no Hades, realmente, se encontram almas e imagens dos vivos, privadas, contudo, de alento. A alma do mísero Pátroclo, assaz parecida com ele, toda essa noite, a gemer e a chorar, se manteve ao meu lado, dando instruções minudentes de quanto fazer é preciso”. (HOMERO, 2015, p. 496)*



## RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo examinar o problema da separabilidade do intelecto na obra *De Anima*, de Aristóteles de Estagira. Este problema aparece nos trechos finais deste tratado, em que Aristóteles mostra que há dois tipos de intelecto. O primeiro é o *intelecto passivo*, capacidade exclusiva da alma humana em inteligir e constituir raciocínios acerca das coisas. O segundo é o *intelecto produtivo*, separado e eterno em relação à alma humana, mas, ao mesmo tempo, é condição para a produção de pensamento. Assim, a investigação tem por motivo entender os critérios que Aristóteles estabelece para a existência de um intelecto separado e produtivo, como o critério da imortalidade e da eternidade. Para tal, neste trabalho vimos como necessário restituir o caminho que o filósofo utilizou para fundamentar a sua noética, que nos parece ser um assunto que deve ser tratado separadamente em relação à sua doutrina da alma. O caminho consiste, por exemplo, entender a argumentação do filósofo quanto ao exame da opinião de seus predecessores, como Demócrito, Anaxágoras e Platão, os quais Aristóteles fez uma investigação mais atenta quanto ao intelecto. Justifica-se o exame destas opiniões pelo fato do Estagirita declaradamente utilizá-los como influência à sua doutrina da alma e do intelecto. Também, apresenta-se aqui os pontos gerais acerca da definição de alma e de suas faculdades, bem como a ligação delas com a atividade intelectual. Por fim, o exame se dirige para a compreensão da capacidade intelectual da alma, dotada de um estatuto específico em relação às outras capacidades, como a percepção sensível. Esta especificidade é decorrente da possibilidade do intelecto existir separadamente à alma e, ao mesmo tempo, ser motivação para o pensamento. Em sentido amplo, discute-se a relação entre o que é eterno – o intelecto separado e produtivo – e o que é corruptível – o ser vivo capaz de pensar, segundo o *De Anima*, obra principal para o desenvolvimento desta pesquisa.

Palavras-chave: Historia da Filosofia Antiga. Aristóteles. Psicologia. Noética. Intelecto.

## ABSTRACT

The objective of this work is to analyse the problem of separability of the intellect in the text *De Anima* by Aristotle from Stagira. This problem appears in the final parts from that treatise in which Aristotle shows that there are two types of intellect. The first one, the passive intellect, an exclusive capacity of the human soul that “enlighten” and construct the reasoning about the things. The second one, the productive intellect, separated and eternal in relation to the human soul, at the same time, however, which is the condition to the production of the thinking. Thus, this research proposes understand the criterions which Aristotle sets up to the existence of a separated and productive intellect, as well as the way used by Aristotle to justify his thesis of noetic, what we think which is a topic that must be treated apart concerning to the doctrine of soul. Our course lays, for example, in comprehend the Aristotle's interpretation of his predecessors as Democritus, Anaxagoras and Plato, authors which Aristotle investigate more closely, specially, about the intellect. Further, we exhibit here some general points about the definition of soul and his faculties, as well as its relation with intellect activity. Lastly, this investigation turn its attention to the Aristotle's concept of intellective capacity of the soul which has a specific constitution when compared to others capacities as is the case of the sensible perception. This specificity is consequence of the possibility of the intellect to exist separated from the soul and, at the same time, be a motivation to the thinking. In short, we discuss the relation between what is eternal – the separated and productive intellect – and what is corruptible – the living being capable of thinking according to the *De Anima*, the main work used to develop this research.

Keywords: History of Ancient Philosophy. Aristotle. Psychology. Noetics. Intellect.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>12</b>
<b>2 CAPÍTULO I – O MÉTODO DE INVESTIGAÇÃO NA FORMULAÇÃO DO CONCEITO ARISTOTÉLICO DE ALMA E INTELECTO.....</b>	<b>22</b>
2.1) A TEORIA DA ALMA E A TEORIA DO INTELECTO NO <i>DE ANIMA</i> DE ARISTÓTELES.....	22
2.2) OS MÉTODOS DE INVESTIGAÇÃO DA ALMA.....	23
2.3) PRINCÍPIOS E FUNDAMENTOS METODOLÓGICOS NA INVESTIGAÇÃO ARISTOTÉLICA SOBRE A ALMA.....	25
2.3.3) O acidente e o necessário no método de investigação sobre a alma.....	29
2.4) AS AFECÇÕES E A SEPARABILIDADE DA ALMA EM RELAÇÃO AO CORPO.....	31
2.4.1) O papel do dialético e do físico.....	34
2.4.2) O exame da perspectiva do físico sobre as afecções da alma.....	35
2.4.3) Exame da perspectiva do dialético .....	37
2.4.4) A física e a dialética como métodos de definição.....	38
<b>3 CAPÍTULO II – A GÊNESE DO CONCEITO DE INTELECTO SEGUNDO OS PREDECESSORES DE ARISTÓTELES .....</b>	<b>42</b>
3.1) A CONCEPÇÃO DE INTELECTOS SEGUNDO OS FILÓSOFOS ATOMISTAS.....	43
3.1.1) A alma e o intelecto: diferença ou proximidade?.....	43
3.1.2) O conhecimento genuíno e o conhecimento obscuro.....	47
3.1.3) O intelecto enquanto capacidade de sistematização do conhecimento e enquanto capacidade transformativa da natureza.....	49
3.1.4) Crítica de Aristóteles ao movimento dos átomos no âmbito noético.....	53
3.2) ANAXÁGORAS DE CLAZÔMENAS E O INTELECTO COMO PRINCÍPIO ORDENADOR DO UNIVERSO.....	54
3.2.1) O papel do intelecto na cosmologia anaxagórica.....	55
3.2.2) A relação entre a alma e o intelecto na psicologia de Anaxágoras.....	57

3.2.3) A impossibilidade de conhecimento pleno do intelecto.....	59
3) PLATÃO E O CONCEITO DE INTELECTO APRESENTADO NO TIMEU.....	62
3.3.1)A hierarquia numérica da alma.....	69
3.3.2) A composição numérica do <i>noús</i> e o movimento do pensamento.....	71
3.3.3) O carácter retilíneo do movimento do pensamento.....	78
<b>4 CAPÍTULO III – A ALMA, A PERCEPÇÃO SENSÍVEL E A IMAGINAÇÃO NA ATIVIDADE INTELECTIVA.....</b>	<b>84</b>
4.1) AS DEFINIÇÕES DE ALMA.....	84
4.1.1) Condições ontológicas para a definição de alma.....	86
4.1.2) Condições físicas para a definição de alma.....	89
4.1.3) Movimento, divisibilidade e qualificação das potências da alma.....	92
4.2) PERCEPÇÃO SENSÍVEL: PRIMEIRO PRECEDENTE PARA A INTELECÇÃO.....	95
4.2.1) Semelhanças e diferenças entre a potência perceptiva e a potência intelectiva.....	96
4.2.2) A assimilação intelectual dos objetos sensíveis e os seus gêneros .....103	
4.3) A IMAGINAÇÃO: ELO ENTRE A PERCEPÇÃO SENSÍVEL E A ATIVIDADE INTELECTIVA DA ALMA.....	110
4.3.1) O papel da imaginação na atividade intelectual.....	113
4.4) CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES ACERCA DA POTÊNCIA INTELECTIVA DA ALMA.....	119
<b>5 CAPÍTULO IV – A CISÃO ENTRE A DOUTRINA PSICOLÓGICA E A DOUTRINA NOÉTICA SOB A PERSPECTIVA DA NOÇÃO DE INTELECTO PRODUTIVO.....</b>	<b>127</b>
5.1) A NATUREZA E A FUNÇÃO DA PARTE INTELECTIVA DA ALMA.....	128
5.1.1) A separabilidade do intelecto sob a perspectiva das afecções.....	133

5.1.2) Retomada de Anaxágoras: a transposição do terreno cosmológico para o psicológico.....	138
5.1.3) Três questões sobre o problema da separabilidade do intelecto.....	140
5.1.4) A atividade parcial do intelecto enquanto potência da alma.....	143
5.2) O INTELECTO NA PRODUÇÃO DOS SEUS INTELIGÍVEIS.....	145
5.3) A AÇÃO PRODUTORA NA MODIFICAÇÃO DA NATUREZA E AS SUAS IMPLICAÇÕES NO INTELECTO PRODUTIVO.....	152
5.3.1) <i>Noús poietikós</i> .....	153
5.3.2) Imortalidade, eternidade e separabilidade do intelecto.....	157
5.3.3) A memória e a recordação.....	166
5.3.4) O lugar do humano na noética de Aristóteles.....	170
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>173</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>176</b>

## 1 INTRODUÇÃO

O exercício de tentar explicar e interpretar a filosofia de Aristóteles depende de um esforço descomunal e meticuloso. Levando em consideração o perigo de se tirar uma interpretação anacrônica e descontextualizada da monumental obra do filósofo, o nosso campo de estudo se centra na psicologia de Aristóteles. Mais especificamente, tentar compreender como é possível o intelecto existir separadamente da alma humana segundo o *De Anima*, o seu principal tratado de psicologia. Sintetizando muito brevemente o que é exposto aqui, para Aristóteles, existem dois tipos de intelecto: um que seria correspondente a uma parte exclusiva da alma humana e outro que seria uma substância separada das coisas corpóreas, sendo ao mesmo tempo causa do pensar humano. O fato de Aristóteles não ter explicado como ocorre esta interferência justifica nosso problema de pesquisa.

Neste presente texto, resolvemos não dialogar com as outras obras do filósofo de forma recorrente. Cada conceito exigiria um estudo à parte e tentar fazer leituras cruzadas não nos traria um resultado satisfatório, pelo contrário, aumentaria desnecessariamente a extensão do problema, com grande risco de perdermos o foco do tema. Assim sendo, quando aparecem conceitos canônicos na filosofia aristotélica como *substância*, *potência*, *ato*, nos limitamos apenas a explicar como eles operam no contexto do *De Anima*, evitando uma exposição mais prolongada. Por outro lado, para chegar ao problema da separabilidade do intelecto, decidimos restituir o caminho que o próprio Aristóteles percorreu dentro do seu tratado psicológico. Primeiro, examinamos como opera o método aristotélico para o conhecimento da alma. Passamos então para uma análise da noção de intelecto no contexto de alguns dos predecessores do filósofo (o que ele próprio julgava ser de suma importância), depois tratamos da definição de alma e de suas faculdades para, no fim, chegar ao intelecto. Escolhemos esta via pois tratar do intelecto isoladamente nos faria perder de vista importantes condições conceituais. Não seria possível pensar o intelecto isoladamente da alma, nem das faculdades da alma e nem sequer do próprio método de conhecimento da alma. Por isso adotamos como máxima condutora desta pesquisa: conciliar o estudo do problema da separabilidade do intelecto com uma visão holística do *De Anima*.

No primeiro capítulo desta dissertação, iniciaremos com a delimitação das relações entre alma (*psykhé*) e intelecto (*noús*) no *De Anima*<sup>1</sup>. De início parece que um dos objetivos do tratado psicológico de Aristóteles é incluir a noção de intelecto como parte da alma. Dito de outra maneira, o intelecto seria uma faculdade da alma presente em um número muito restrito de espécies animais ou, propriamente dizendo, restrito à espécie humana (*ánthropos*). No entanto, o problema consiste justamente em saber se o intelecto estaria restrito à alma humana ou se pode existir separado desta, algo que o Estagirita não deixa muito claro em seu tratado. Em resumo, um dos objetivos deste trabalho é tentar esclarecer até que ponto o intelecto possui uma relação com a alma.

Antes de tudo, Aristóteles pretende que a alma e o intelecto sejam objetos de investigação do saber científico (*epistéme*). Segundo a forma a partir da qual Aristóteles investiga os seus objetos dentro de uma estrutura científica, é preciso fundamentalmente estabelecer quais conjuntos de causas que definem a alma e o intelecto. O início da nossa dissertação se ocupará em entender como opera o método aristotélico no conhecimento destes conceitos. Podemos adiantar que conhecer *o que é* a alma através das propriedades que são internas a ela constituem um princípio metodológico dos mais importantes no pensamento aristotélico sobre o tema. No entanto, devido às particularidades referentes à alma e ao intelecto, exige-se igualmente uma forma particular de investigá-los, a fim de conhecer a função e natureza que lhes são próprios.

Adiantando alguns detalhes, Aristóteles foi um dos expoentes de sua época em conceber a existência de uma alma específica para cada tipo de corpo animado. Também, Aristóteles via uma interdependência entre alma e corpo, no sentido de este último ser um composto natural e orgânico. Para que um corpo seja animado, ele precisa ter, no mínimo, capacidade de nutrir-se e reproduzir-se, sendo competência da alma vegetativa, presente em todas as espécies de seres vivos. Porém, Aristóteles encontra um problema em colocar a alma necessariamente em conjunção com o corpo, relativo às afecções (*páthos*) da alma. Este problema terá consequências na apresentação da doutrina do intelecto separado.

Em uma questão: as afecções ou paixões da alma se apresentam só no conjunto alma-corpo animado ou há alguma afecção exclusiva da alma? A princípio, a alma teria de sofrer somente por intermédio do corpo animado. Mas é neste ponto que entra, sorrateiramente, o problema do intelecto. Por um lado, o intelecto depende de algumas

1 ARISTÓTELES. *De Anima*. Trad.: Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006, I, 1, pp.45-8. A partir daqui, citaremos esta obra de Aristóteles por DA.

operações da alma sensível para conhecer. Por outro, o intelecto não seria afetado tal qual as outras partes da alma, como a sensível e a vegetativa, por conta de sua incorporeidade e sua separabilidade em relação ao corpo animado.

Uma etapa de importância elementar para Aristóteles é conhecer o que os pensadores anteriores a ele especularam a respeito do tema, sendo este o objeto do segundo capítulo desta dissertação. Aristóteles examina o conceito de alma fazendo um elenco de um grande número de pensadores em variadas áreas do conhecimento psicológico, desde Homero até Platão, sob diversas vertentes ou pontos de vista. Nos interessará aqui o relato de Aristóteles no que se refere às opiniões de Demócrito de Abdera e a sua tradição atomista, Anaxágoras de Clazômenas e Platão, considerando que o foco do Estagirita para com estes pensadores é o conceito de intelecto. O exame crítico que Aristóteles faz em cada uma das respectivas concepções de alma e intelecto também servirá como fundamento de sua própria teoria psicológica e noética.

A começar, no relato de Aristóteles sobre Demócrito, não há nenhum elemento que separa radicalmente a alma do intelecto (ARISTÓTELES, DA, I, 2, 404a28-9, p. 50-1). Remetendo-se ao atomismo democritiano, a atividade do intelecto ocorre de forma concomitante à percepção sensível – faculdade da alma responsável pelos sentidos; ambas as capacidades da alma podem apreender a natureza do movimento de agregação e desagregação em que os *átomos* – partículas elementares que constituem o mundo (*kósmos*) – se submetem na natureza para a composição dos seus elementos (CASERTANO, 2011, p. 200). Assim, segundo a doutrina psicológica de Demócrito, a atividade do intelecto em combinação com a experiência sensível possibilita o conhecimento das causas de geração e corrupção das coisas.

No entanto, a principal crítica que Aristóteles faz à concepção de intelecto democritiano como coextensivo à percepção sensível (*aísthesis*) é a falta de precisão de Demócrito em demonstrar como ocorre esta estreita proximidade entre alma e intelecto. Conforme Giovanni Casertano, “essa concepção significava *identificar* sensação e pensamento” (*Ibid.*, p. 205). Para Aristóteles, embora a percepção sensível faça parte da composição do conhecimento, apenas o intelecto é capaz de estruturar um conhecimento acerca de algo. Mas, por um lado, o Estagirita concorda com a posição de Demócrito quanto ao papel da sensibilidade na formação do conhecimento. Por outro lado, Aristóteles discorda de Demócrito ao identificar o intelecto e a alma, assim como a sensação e o pensamento, pois o abderitano não teria demonstrado como a atividade da alma e do intelecto se efetiva nos seres animados (ARISTÓTELES, DA, 2006, I, 3,



406b23-6, p. 57). Logo, Demócrito não teria demonstrado as *causas* que confeririam uma identidade ou, pelo menos, uma proximidade entre estes conceitos.

O exame de Aristóteles à doutrina do intelecto do filósofo Anaxágoras de Clazômenas parece ser mais favorável, a começar pelo fato deste explicar os fenômenos da natureza através de uma sistematização racionalista do mundo, papel que cabe tão apenas ao intelecto (CASERTANO, 2011, p. 169). Se assemelhando a Demócrito, a preparação do terreno conceitual do intelecto anaxagórico se funda no processo de composição e decomposição de *sementes* (*spérmata*) – semelhantemente a Demócrito, estas representam também partículas mínimas que constituem o mundo natural. A influência de Anaxágoras para Aristóteles, por sua vez, parece culminar na possibilidade de separação entre o intelecto e a alma. Além de ser princípio do conhecimento, o intelecto anaxagórico é uma lei cósmica que regula o processo de aparição e de desaparecimento dos compostos no mundo como, por exemplo, o nascimento e a morte dos seres, embora Aristóteles não explique exatamente o que seria a alma na concepção de Anaxágoras, mas já sinaliza uma distinção entre intelecto e alma (ARISTÓTELES, DA, 2006, I, 2, 404a25, p. 50).

Para Anaxágoras, o intelecto como um princípio cósmico responsável pelo movimento, está presente em todos os seres. Mas é neste ponto que o Estagirita objeta a opinião anaxagórica, pois o intelecto seria restrito a apenas alguns tipos de seres animados. Para Aristóteles, Anaxágoras não teria deixado claro como o intelecto pode ser princípio de movimento e ordenamento cósmico e princípio do conhecimento sobre o mundo. No entanto, esta teoria anaxagórica é de fundamental importância para Aristóteles na elaboração de sua doutrina do intelecto separado, considerando o fato de Anaxágoras já haver situado o intelecto em um lugar próprio, distinto da alma.

De longe, o comentário mais complexo que Aristóteles faz é relacionado à concepção de intelecto presente na obra *Timeu* de Platão. Nesta dissertação, nos remeteremos apenas a alguns aspectos do texto, para tentar reproduzir, na medida do possível, a obscura interpretação de Aristóteles ao texto platônico. Ao longo do desenvolvimento do *Timeu*, existe uma relativa proximidade entre o conceito de intelecto platônico e o conceito aristotélico de intelecto produtivo e separado, o qual Platão define como sendo o mundo puramente inteligível (PLATÃO, 2011, 31A, p. 99). Para Platão, o mundo inteligível seria anterior ao mundo sensível e perecível, havendo assim uma possível semelhança com o estatuto separado e eterno do intelecto produtivo.

Por um lado, se a influência de Platão na noética de Aristóteles se manifesta na existência de um intelecto separado, por outro Aristóteles discorda quanto ao movimento (*kynesis*) que caracteriza a atividade intelectual: o pensamento (*nóesis*) (ARISTÓTELES, DA, 2006, I, 3, 407a3-b11, p. 57-9). Enquanto Platão concebia uma separação bem clara entre o mundo corpóreo e o intelecto, cujo movimento deste se realizaria em sua perfeição e eternidade, Aristóteles busca uma conciliação entre o intelecto e o mundo corpóreo. Isto se evidencia pela dependência dos dados da sensibilidade na produção do pensamento. Além disso, para Aristóteles, a *finalidade* caracterizaria tanto o pensamento dito prático (*praktikaí noéseis*) quanto o pensamento teórico (*theoretikaí noéseis*) (*Ibid.*, 407a24-5, p.58). Platão, pelo contrário, constrói a sua doutrina do intelecto em cima do paradigma da eternidade e da perfeição, algo que até o Aristóteles parece fazer em relação à sua doutrina do intelecto produtivo. Em síntese, Aristóteles viu em todos estes pensadores uma importante fonte histórica de sua noética, mas as lacunas e insuficiências das opiniões de seus predecessores provavelmente motivou o Estagirita a estruturar uma doutrina do intelecto que desse conta destas falhas. Por esta razão, julgamos fundamental pelo menos apresentar tais opiniões segundo o ponto de vista do filósofo.

No terceiro capítulo, o objetivo será compreender a adequação do conceito de alma ao conceito de intelecto, segundo o *De Anima*. Primeiramente, iniciaremos com um exame da definição aristotélica de alma. Em seguida, faremos um exame mais específico das potências da alma relacionadas à percepção sensível (*aísthesis*) e à imaginação (*phantasia*). Por fim, o estudo se direcionará em introduzir as particularidades da potência intelectual da alma (*noétikos*). Neste capítulo, portanto, analisaremos o intelecto enquanto potência da alma como o ponto precedente para compreender o problema da separabilidade.

A princípio, não há na psicologia aristotélica uma existência da alma separada da existência do corpo (*sôma*). O corpo animado (*émpsykhon*) compõe a própria alma, segundo Aristóteles (*Ibid.*, II, 2, 414a16-20, p.76). Este tipo de corpo tem por característica fundamental ser um princípio autônomo de movimento e repouso, ou seja, o que faz um corpo ser animado é o fato deste mover por si mesmo, seja voluntariamente ou não. Para Michel Frede, Aristóteles via a alma como uma causa eficiente do movimento proveniente dos seres animados (FREDE, M, 2003, p. 100). Desta maneira, a presença de alma atribui ao corpo a presença de vida (*zoé*).

A presença de vida se dá pela capacidade interna de um corpo em se alimentar, se desenvolver e, finalmente, perecer (ARISTÓTELES, DA, 2006, II, 1, 412a13-4, p. 71). Para que um corpo possua vida, ele precisa ter uma disposição orgânica para atualizar as capacidades que o mantém vivo, o que justifica o fato da alma coexistir com o corpo. No caso da espécie humana, o intelecto é uma faculdade da alma dependente primariamente das faculdades que garantem a manutenção da vida (potência vegetativa) e a relação com o mundo sensível (potência perceptiva) e isso envolve a disposição do corpo em ser afetado (*páskhein*) (*Ibid.*, II, 2, 414a4-14, p. 76). No caso da alma, talvez a definição que melhor sintetize o posicionamento de Aristóteles seria esta: “a alma é a primeira atualidade de um corpo natural que tem em potência vida” (*Ibid.*, II, 1, 412a27, p.72). Portanto, fica dito que a alma opera como um princípio interno que coloca em movimento as funções vitais do organismo. Agora, para voltarmos ao assunto referente ao intelecto, introduziremos a sua relação com a percepção sensível.

À medida que o intelecto pode ser separável do corpo, não é possível conceber a percepção sensível sem os órgãos sensoriais de um ser vivo. De forma resumida, a percepção sensível é uma faculdade ou potência da alma que permite o animal entrar em contato com os objetos dotados de qualidades sensíveis, por exemplo, ser visível, tátil, olfativo, sávido ou auditivo. Segundo Aristóteles, a relação perceptiva que ocorre entre o animal e o objeto pode *alterar* o percipiente: “A percepção sensível consiste em ser movido e ser afetado (...) pois há a opinião de que ela é uma certa alteração” (*Ibid.*, II, 5, 416a33-4, p. 83). Esta será, pois, uma importante distinção entre a atividade perceptiva e a atividade do intelecto. A alteração causada pela percepção sensível pode ser corruptiva (como uma luz demasiado forte que atinge o globo ocular do animal que possui visão, podendo levar à cegueira), porém, não existe uma alteração desta natureza na atividade intelectual.

Assim sendo, a percepção sensível é uma espécie de faculdade discriminativa (*dynamis kritiké*) pois o animado adquire uma representação sensível em relação às qualidades do objeto percebido. Estes dados são necessários para a aquisição de uma ciência do objeto percebido. Além disso, a diferença entre os objetos da percepção sensível e os objetos do intelecto é que os primeiros ocorrem independente do animal e os segundos ocorrem apenas no âmbito intelectual, em animais que têm em si a potência intelectual (*Ibid.*, II, 5, 417b18-22, p. 85). Também, enquanto a percepção sensível se manifesta independentemente da vontade (*boulêsis*) do animal, o intelecto dependeria da deliberação do animal capaz de entender. Por fim, outra particularidade referente

exclusivamente à percepção sensível – especificamente o que Aristóteles denomina como *sensível próprio* – é a impossibilidade de engano, pois o sensível próprio se apresenta *imediatamente* ao aparato orgânico da sensibilidade no animal. No entanto, há uma faculdade da alma que faz a transição da sensibilidade para a inteligibilidade das coisas, como também é a fonte do engano: a imaginação.

Para Aristóteles, sem percepção sensível não é possível imaginar e sem imaginar não é possível constituir saber acerca de algo (*Ibid.*, III, 3, 427b14-20, p. 110). A imaginação é capaz de restituir a percepção de algum objeto sem que o animado possa estar em contato direto e imediato com ele. Basicamente, a imagem (*phántasma*) de um objeto é qualquer impressão sensível que ficou retida no percipiente. A função da imaginação é, majoritariamente, preencher as lacunas deixadas pela imediatricidade da experiência sensível, sendo que muitas vezes isso ocorre gerando algum tipo de engano: “as percepções sensíveis são sempre verdadeiras e a maioria das imaginações é falsa” (*Ibid.*, 428a12, p. 111). Várias espécies animais possuem imaginação, mas apenas os humanos podem utilizar da imaginação para compor a atividade intelectual.

Também, a função da imaginação na psicologia aristotélica é combinar e associar experiências passadas na formulação de dados inteligíveis. A associação entre a imaginação e o intelecto possibilita uma certa correspondência entre o que nos é apresentado imediatamente aos sentidos e os dados inteligíveis. Mas veremos ao longo do texto que Aristóteles se dedica mais em explicar como a imaginação opera com relação à percepção sensível do que com o intelecto. O que ficaria mais claro até o momento é a capacidade da imaginação em reproduzir a experiência sensível sem que o percipiente tenha de estar em constante contato com as coisas sensíveis, facilitando a apreensão intelectual da experiência.

Introduzindo estes conceitos fundamentais para a compreensão da noética aristotélica, vamos nos centrar na potência intelectual da alma. A primeira consideração que faremos aqui é que o intelecto possui um *papel vital* nos seres animados que o possuem, considerando que ele consegue reconhecer *a priori* o que é causa do prazer e sofrimento no animado (*Ibid.*, III, 7, 431b8-11, p. 120). Este é um dos frutos resultantes do processo intelectual da universalização conceitual a partir dos objetos particulares sensíveis, através da abstração (*aphairésis*) – instrumento cognitivo que permite ao intelecto conhecer as relações de causalidade que produziu uma dada experiência sensível.

Ao contrário das outras potências da alma, o intelecto não estaria restrito conceitualmente à alma humana. No *De Anima*, o intelecto pode ser uma potência da alma passível de ser afetada (*noús pathetikós*) ou pode existir separadamente da alma, sendo eterno e produtor primeiro do pensamento (*noús poiêtikós*). Este último é mais complicado de explicar, pois Aristóteles nos oferece poucos elementos para compreendê-lo, pelo menos no *De Anima*. Talvez possa ser pelo fato do humano não possuir um órgão responsável pela atividade intelectual que o filósofo teve de produzir um plano mais adequado ao conceito de intelecto, mas isso não passa de uma hipótese (FREDE, M. 2003, p. 100).

No quarto e último capítulo desta dissertação, o objetivo será examinar precisamente o problema da separabilidade do intelecto. Antes de chegarmos propriamente a este problema, cabe analisar o que constitui a função e natureza da parte intelectiva da alma ou, nas palavras de Aristóteles, a “parte da alma pela qual a alma conhece e entende” (ARISTÓTELES, DA, 2006, III, 4, 429a10, p. 113). Ora, é possível separar esta parte da alma das partes sensitiva e vegetativa? Se sim, é possível atribuir uma separação entre alma e intelecto. A princípio, enquanto potência da alma, o intelecto não é separável, considerando que ele só se atualiza em um determinado tipo de corpo orgânico – o humano. No entanto, Aristóteles soa pouco claro em tentar mostrar como o intelecto ora é parte da alma, ora não.

O que tornaria o intelecto uma parte da alma seria a sua relativa proximidade com as afecções da alma, ou seja, para pensar, é necessário que o humano seja afetado por algo inteligível. Também, assim como as demais capacidades da alma, o pensamento depende da situação orgânica do corpo; por exemplo, o processo de envelhecimento do humano repercute na eficiência do pensamento. Além disso, o pensar humano se distingue do intelecto separado e produtivo, por conta da dependência entre o pensamento em relação à percepção sensível. Por sua vez, o que sustenta a tese da separabilidade do intelecto no que diz respeito ao corpo são as propriedades da impassibilidade, imortalidade, eternidade e plena atividade. Portanto, o intervalo que distingue estes aspectos do intelecto, ao mesmo tempo parte da alma humana e separado dela, nos traz enormes dificuldades em tentar compreendê-lo. Por este motivo, iniciamos o capítulo na explicação do intelecto enquanto parte da alma humana.

Para explicar sobre, dedicamos uma parte do capítulo para fazer um breve exame acerca dos inteligíveis, ou seja, os objetos do intelecto (*noéton*). Para mostrar como o

intelecto faria a apreensão dos inteligíveis, Aristóteles compara a capacidade intelectual da alma a uma tabuleta vazia, pronta para receber as coisas pensadas:

(...) o intelecto é de certa maneira em potência os objetos inteligíveis, mas antes de pensar nada é em atualidade; e em potência é assim como uma tabuleta em que nada subsiste atualmente escrito, e é precisamente isto que ocorre no caso do intelecto. (*Ibid.*, 429b29-430a2, p. 116)

O que esta comparação nos revela é que, assim como uma tabuleta vazia, o intelecto é, *potencialmente*, todos os inteligíveis mas, *atualmente*, nenhum<sup>2</sup>. Em outros termos, o intelecto humano – sendo potência – possui a capacidade de apreensão de todos os inteligíveis, mas isso não quer dizer que o humano conhece tudo apenas por possuir intelecto. Para que haja a apreensão dos inteligíveis pelo humano, é preciso que o intelecto entre em um estado de atividade, sendo assim afetado de alguma maneira. Portanto, o intelecto tal como descrito por Aristóteles diz respeito ao *intelecto passivo*.

A interpretação que parece melhor sintetizar o papel desempenhado pelo intelecto passivo devemos a L.A. Kosman, como “a habilidade de raciocínio para explicar fenômenos e tornar atual as suas [respectivas] inteligibilidades ao revelar-lhes o que eles são” (KOSMAN, 2003, p. 351. Tradução nossa). Desta maneira, o intelecto opera como um princípio (*arkhé*) do conhecimento científico (*epistémē*) – forma de conhecimento cuja função é esclarecer as causas ou os motivos dos acontecimentos na natureza (embora a ciência aristotélica não se limite a isto, mas este é um assunto para outros estudos), através dos dados inicialmente colhidos pela sensibilidade. Logo, o intelecto passivo *pensa* a partir da experiência sensível manifesta para o percipiente que é capaz de entender.

Por outro lado, qual seria a natureza e função do intelecto produtivo (*noús poietikós*) – causa e origem do pensar, separado do humano? Sabe-se que o intelecto passivo entra em estado de atividade pela ação do intelecto produtivo, porém, torna-se dificultoso explicar como existe esta interferência entre o que existe separadamente ao animado e o que existe como uma potencialidade própria do animado capaz de pensar. Segundo Kosman, o intelecto produtivo é um agente externo de atualização dos pensamentos que existem em potência (*Ibid.*, p. 343). Em resumo, é o que faria a tabuleta ser preenchida pelos inteligíveis, segundo o exemplo que Aristóteles havia descrito acima. Esta perspectiva parece, de certa forma, engendrar uma unidade entre intelecto produtivo

<sup>2</sup> A distinção entre ato e potência trataremos com mais profundidade, sempre tangenciando nosso tema de pesquisa, no Capítulo III desta dissertação.

e intelecto passivo, mas não nos parece que seja a melhor forma de interpretar o que é o intelecto produtivo, já que ela não leva em consideração outras características, como a eternidade e a imortalidade.

Citaremos aqui a frase nuclear que especifica o conceito de intelecto produtivo, segundo Aristóteles: “E este intelecto é separado, impassível e sem mistura, sendo por substância atividade” (ARISTÓTELES, DA, 2006, III, 5, 430a17-8, p. 117). Sobre as propriedades da imortalidade e eternidade do intelecto produtivo, segue o Estagirita:

Somente isto [o intelecto] quando separado é propriamente o que é, e somente isto é imortal e eterno (mas não nos lembramos, porque isto é impassível, ao passo que o intelecto passível de ser afetado é perecível), e sem isto nada se pensa (*Ibid.*, 430a23-4, p. 118).

A imortalidade, a separabilidade e a eternidade deste intelecto é o que torna tão problemático tentar explicar, pois Aristóteles viabiliza a interferência causal deste com o intelecto passivo, em sentido amplo, viabiliza uma relação entre o que é eterno e o que é corruptível. Mesmo que a mortalidade seja uma condição própria dos seres vivos, inclusive dos humanos, o intelecto produtivo se coloca como uma condição necessária para o ato de pensar, ainda que não seja uma parte ou potência restrita à alma humana.

Coincidentemente, é a partir da semelhança destas propriedades do intelecto produtivo com a concepção de Demócrito, Anaxágoras e Platão que percebemos o quanto que Aristóteles herdou destas doutrinas para desenvolver a sua própria doutrina noética. Ainda que o filósofo mostre a insuficiência de seus predecessores em fundamentar e demonstrar o intelecto, ele próprio não demonstrou o que seria o intelecto produtivo, mas sim apontou características que, por si só, são aparentemente indemonstráveis. Através de um exame das diferentes interpretações sobre este problema, a nossa função será encontrar um equilíbrio entre elas, restituindo os passos do próprio Aristóteles e tentando observar o que parece ser mais consensual na tradição interpretativa contemporânea sobre o tema. É claro, estamos cientes de que houve séculos de história da filosofia, de autores como Avicena, Alexandre de Afrodísias e Santo Tomás de Aquino, que tentaram solucionar o problema do intelecto separado, mas restituir todos estes argumentos neste trabalho seria quase impossível, talvez seja até um esforço que beira à eternidade na sua realização. Por isso, vemos como mais prudente pensar sobre o tema segundo os estudos contemporâneos a respeito dele, mas sem perder de vista a gênese aristotélica da questão.



## 2 CAPÍTULO I – O MÉTODO DE INVESTIGAÇÃO NA FORMULAÇÃO DO CONCEITO ARISTOTÉLICO DE ALMA E INTELECTO

Neste capítulo, examinaremos a metodologia de Aristóteles para o estudo da alma e do intelecto. Antes deste exame, introduziremos as diferenças que envolvem os dois conceitos, considerando esta distinção de suma importância nos capítulos posteriores desta pesquisa. No que concerne ao método de investigação da ciência aristotélica, apresenta-se os princípios e fundamentos deste método no que diz respeito exclusivamente à alma. No presente capítulo, não entraremos ainda na temática concernente o intelecto. Nosso objetivo é delimitar as condições formais que Aristóteles utiliza para investigar o seu objeto de estudo que, no nosso caso, é tanto a alma quanto o intelecto. Também, faremos um estudo sumário em relação às afecções da alma e a sua separabilidade em relação ao corpo. Trata-se de um exemplo que Aristóteles utiliza para melhor desenvolver dois métodos que serão levados em consideração no exame do conceito de alma: o *físico* e o *dialético*. Portanto, é através da necessidade de entender como Aristóteles maneja os conceitos de alma que se justifica a importância deste capítulo.

### 2.1) A TEORIA DA ALMA E A TEORIA DO INTELECTO NO *DE ANIMA* DE ARISTÓTELES

Aristóteles elabora uma teoria do intelecto (*noús*) propriamente dito? Parece que o seu objetivo principal é incluir uma teoria do intelecto – nos alicerces teóricos de sua época – em uma teoria da alma (*psykhé*) (EVERSON, 2009, p. 225). O objeto das suas obras psicológicas, como o *De Anima* e os *Parva Naturalia*, consiste em investigar a natureza da alma e as suas capacidades que definem a sua ação nos seres vivos. Ora, estes objetivos são distantes da tradição psicológica moderna e contemporânea, pois Aristóteles está preocupado em investigar as atividades que circunscrevem as propriedades das coisas vivas, assevera Stephen Everson: “o que determina o escopo de sua psicologia não é o reconhecimento de uma distinção a ser traçada entre o mental e o físico, e sim entre o vivo e o morto” (*Ibid.*, p. 225). Para nos atermos ao plano propriamente do intelecto, é necessário esclarecer o que estabelece esta distinção citada por Everson. Como a diferença entre *psykhé* e *noús* se faz presente nos escritos psicológicos de Aristóteles? Neste caso, seria melhor dizer que não há apenas uma



relação de diferenciação de conceitos, mas uma subsunção do conceito de intelecto na interioridade do conceito de alma. Se formos tentar averiguar a diferença entre um e outro, o intelecto é a sede da alma responsável pelo pensamento e pela passagem da sensação para a produção de conhecimento e saber. A alma, por sua vez, é a forma presente em todos os corpos animados, inclusive nas plantas; esta forma impele o animado à nutrição, o crescimento, a alteração e a reprodução (*Ibid.*, p. 226). Mesmo com estas considerações, será que o intelecto está restrito à alma?

Para abordarmos o problema central desta dissertação – a relação entre intelecto produtivo (*noús poietikós*) e intelecto passivo (*noús pathetikós*) – é necessário percorrer o caminho a partir das periferias da obra *De Anima* de Aristóteles (2006). Começemos falando sobre a importância da investigação do conceito aristotélico de alma. A premissa maior que conduzirá toda esta pesquisa se delimita pelo fato de que a alma é princípio vital de todos os seres animados (*Ibid.*, I, 1, 402a5, p. 45). A partir deste princípio, devemos investigar qual a importância do saber (*eídesis*) e do conhecimento (*gnósis*) referentes à alma. Mas como este princípio se consolida? A partir de qual método é possível delimitá-lo?

## 2.2) OS MÉTODOS DE INVESTIGAÇÃO DA ALMA

Se Aristóteles pretende que a alma seja um objeto de investigação do saber científico, então os parâmetros da ciência se colocam como indispensáveis para a sua definição. Aristóteles profere o seu juízo acerca da noção de conhecimento científico na obra *Segundos Analíticos*, I, 2, 71b9-12, postulando-o da seguinte forma:

Julgamos conhecer cientificamente (*epístasthai*) cada coisa, de modo absoluto e não, à maneira sofística, por acidente, quando julgamos conhecer a causa pela qual a coisa é, que ela é a sua causa e que não pode essa coisa ser de outra maneira (*mé endékhesthai állos ékhein*) (ARISTÓTELES in PORCHAT, 2001, p. 35).

Podemos extrair deste juízo que o conhecimento científico de um determinado objeto é o conhecimento da causa ou do conjunto de causas que produz este objeto. O conhecimento científico também é o conhecimento das relações de necessidade de seu objeto, ou seja, o que faz ele ser o que é, não sendo qualquer outra coisa. Portanto, o

conhecimento científico<sup>3</sup> da alma deve revelar as causas da alma e o que faz a alma ser ela mesma e não outra coisa.

Dito isso, quais são os critérios que servem de ponto de partida para o conhecimento científico aristotélico? A metodologia científica de Aristóteles possui como ponto de partida para o seu desenvolvimento a experiência sensível dos componentes perecíveis que se apresentam na natureza (*physis*)<sup>4</sup>. No entanto, somente a experiência sensível não é o suficiente para se obter dados explicativos e demonstrativos que revele o que seja algo ou um estudo de casos. Na perspectiva de Hankinson sobre a doutrina epistemológica de Aristóteles (HANKINSON, 2009, p. 186), deve haver uma adequação empírica de uma teoria, partindo do princípio metodológico de que a natureza produz os seus seres conforme uma ordem ou regularidade nos acontecimentos a serem investigados. Desta maneira, a forma ou esquema de observância da regularidade dos seres naturais e perecíveis é dada pela teoria – produto intelectual da observação e contemplação das experiências sensíveis.

Ao notar que há uma regularidade estruturante dos fenômenos naturais em Aristóteles, Hankinson nos diz a respeito:

(...) ao menos como um princípio metodológico, a ideia de que a natureza constrói as coisas com vistas a um propósito tem um valor heurístico para aquilo que, para Aristóteles, é a empresa central da ciência, a saber, a busca das causas e princípios das coisas. (*Ibid.*, p. 189)

Em primeiro lugar, a capacidade sensitiva de um animal racional se atualiza apreendendo o caso ou fenômeno em questão no mundo físico, ou seja, o percipiente experimenta sensivelmente o fenômeno que toma o seu interesse. Em segundo lugar, o cientista aristotélico que foi afetado pela experiência sensível busca explicar o caso enquadrando-o num esquema explicativo, cujo papel é precisar o fato ou o acontecimento de seu interesse na ordem dos acontecimentos na totalidade do mundo natural. O constructo final deste processo que conjuga o raciocínio e a experiência são as definições reais da

3 Cf. PORCHAT, 2001, p. 36: “Causalidade e necessidade, eis aí, por conseguinte, os dois traços fundamentais que caracterizam a ciência.”

4 A física aristotélica trata do mundo da mudança. Ora, de que forma o mundo aristotélico é composto? O universo se divide em corpos celestes e em mundo sublunar. Os corpos celestes possuem a propriedade de serem perfeitos, inalteráveis e possuírem existência eterna. Por sua vez, o mundo sublunar é sujeito à mudança e à corrupção; a sua dinâmica é composta pelo fluxo e alteração dos elementos que o compõe. Sobremaneira, o mundo sublunar é o mundo físico composto por elementos, perceptíveis pelos animais (HANKINSON, R.J. “Filosofia da Ciência” in BARNES, J. *Aristóteles*. Trad.: Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009, p. 166).

substância (*ousía*)<sup>5</sup>, à qual pertence o caso ou a coisa. Da experiência sensível para o uso da razão, Hankinson comenta sobre o papel do processo empírico na estrutura dedutiva da ciência:

(...) nós simplesmente passamos a ver, como resultado do repetido envolvimento perceptivo com a forma dos tipos em questão, quais são os tipos das coisas. (...) um cientista natural deve começar apreendendo os fenômenos, e só depois tentar desvelar suas causas (*Ibid.*, p. 189).

Apresentado rapidamente em que consiste o método de investigação científica para Aristóteles, veremos como este método se encaixa em uma investigação da função e da natureza da alma.

### 2.3) PRINCÍPIOS E FUNDAMENTOS METODOLÓGICOS NA INVESTIGAÇÃO ARISTOTÉLICA SOBRE A ALMA

Conforme Aristóteles, conhecer a alma é de relevância capital para explicar o conhecimento da natureza e o conhecimento da verdade (*alétheia*)<sup>6</sup>. A alma, sendo princípio e causa do movimento e da vida dos corpos animados, também pode ser princípio e causa do saber e do conhecimento no que diz respeito à espécie humana, pois a atividade do intelecto para a constituição do conhecimento e do saber é própria de um ser animado capaz de pensar<sup>7</sup>. No estudo aristotélico sobre a alma, acompanham-se alguns princípios metodológicos que a justificam como objeto de estudo. Primeiramente, devemos conhecer a sua essência. Em seguida, é preciso conhecer as propriedades (*tá idia*) que acompanham a alma como um tipo específico de substância. Por exemplo, Aristóteles nos diz sobre os atributos que acompanham a alma da seguinte maneira: “dentre os quais uns parecem ser afecções próprias da alma, enquanto outros parecem subsistir nos animais graças à ela” (*Ibid.*, I, 1, 402a8, p. 45). Eis, então, uma importante dificuldade que se coloca na presente investigação, a saber, quais as afecções seriam

5 *Ousía* pode ser concebido aqui como uma possível resposta acerca de *o que é* algo. Exploraremos um pouco mais esta perspectiva no desenvolvimento do capítulo. Porém, cabe advertir que este trabalho não tem por finalidade investigar o conceito de *ousía* e os seus desdobramentos problemáticos no interior da obra de Aristóteles.

6 Cf. PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*. Trad.: Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1974, p. 29: “A teoria aristotélica da verdade e da falsidade assenta na convicção de que a verdade não está nas coisas, nem no nosso conhecimento das substâncias simples (onde só é possível o conhecimento ou a ignorância), mas sim no juízo, isto é, no conjugar de conceitos que não correspondem à realidade.

7 Cf. ARISTÓTELES, *DA*, 2006, I, 1, 402a6, p. 45: “pois a alma é como um princípio dos animais”.

exclusivas da alma e quais afecções seriam próprias ao animado (substância composta por corpo e alma)? Deixemos este problema de lado por enquanto. No momento, basta ter conhecimento de como Aristóteles abre o terreno referente à dificuldade do problema que envolve o conjunto composto por alma e intelecto.

Para acompanhar o estudo aristotélico sobre a alma, retrocederemos à análise dos fundamentos gerais sobre a forma como Aristóteles estuda os seus objetos (*Ibid.*, I, 1, 402a10, p. 45). A princípio, o modo como Aristóteles aborda metodologicamente a alma segue a estrutura dos seus outros escritos. A base para o estudo das coisas reside no questionar-se acerca da definição de uma substância: *o que uma coisa é?* Se a busca pela definição da substância é o que há de comum em todos os métodos, então, conforme Aristóteles

(...) poderia talvez parecer a alguém que existe um só método para tudo aquilo cuja substância queremos conhecer (tal como há a investigação para os atributos próprios), de modo que seria necessário buscar este método (*Ibid.*, I, 1, 402a13, p. 45).

Afinal, se há um método comum para estudar as coisas, que método é esse?

Não faremos um elenco de todas as possibilidades de métodos investigativos presentes na filosofia de Aristóteles, mas é importante questionar como proceder se não houver um método comum que possa ser utilizado na definição de todos os objetos de interesse científico ou epistêmico. De acordo com Aristóteles, se algo precisa ser investigado conforme um método próprio a ele, então “será preciso compreender, em cada caso, qual o procedimento adequado” (*Ibid.*, I, 1, 402a18, p. 45). Desta maneira, para cada coisa a ser estudada, deve haver diferentes princípios. Por exemplo, o princípio de investigação das formas matemáticas é diferente do princípio das formas naturais. No caso do princípio de investigação da alma, este deve ser distinto dos princípios relativos à investigação dos demais objetos naturais. Portanto, por mais que cada objeto em particular possua o seu próprio método, é preciso que o método demonstre o que é este objeto.

Aristóteles levanta um rol de questões acerca dos procedimentos metodológicos para a investigação do conceito de alma (*Ibid.*, I, 1 402a23-402b5, p. 45-6). Em primeiro lugar, um procedimento metodológico desta natureza deve determinar o que a alma é. Em

segundo lugar, para determinar o que a alma é, deve-se também determinar o gênero<sup>8</sup> ao qual ela pertence. Se a alma pertence a um gênero, então ela pertence a alguma categoria<sup>9</sup>, tais como *substância*, *quantidade*, *qualidade* ou as demais. Por outro lado, se a alma não pertence a nenhum gênero, então ela é um “algo”<sup>10</sup> (*tóde ti*). Dar a possibilidade da alma pertencer a outros gêneros, implicaria também o pertencimento da alma a outras espécies. Uma indicação desta possibilidade reside na crítica de Aristóteles a uma opinião corrente de seus predecessores que investigaram o tema: “Pois aqueles que agora se pronunciam e investigam a respeito da alma parecem ter em vista somente a alma humana” (ARISTÓTELES, *DA*, 2006, I, 1, 402a28-9, p. 46). Assim sendo, o princípio metodológico indicado por Aristóteles adverte que a alma não seja uma propriedade exclusiva dos seres humanos.

No método científico de Aristóteles, o conceito de *diferença* cumpre o papel de mostrar as relações causais que geram uma espécie (HANKINSON, 2009, p. 173). Entre o gênero *animal* e uma certa espécie de animal, há várias diferenças que, quando relacionadas, delimitam uma espécie. Entre as diferenças que estão contidas no gênero animal, está a presença ou não de sangue, do regime alimentar vivíparo ou ovíparo e a presença ou não de patas. A relação entre estas diferenças pode oferecer uma classificação científica das espécies, entre várias outras diferenças que são observadas nas espécies a serem classificadas.

As combinações de características ou diferenças que separam uma espécie da outra são condições necessárias para a formação da definição de uma espécie, segundo Hankinson:

8 Cf. PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*. Trad.: Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1974, p. 92: “Gênero (*genos*) aristotélico: Para Aristóteles, as categorias (*kategoríai*) são o gênero do ser, os sumos gêneros (*summa genera*) que não podem ser subsumidos a nada mais geral”.

9 As *categorias* são um instrumento proveniente da lógica aristotélica para a formação de definições. Em sentido amplo, as categorias representam a reflexão sobre os tipos gerais de questões que podem ser feitas acerca de algo. Perguntas como “o que algo é? Quanto? Que tipo? Onde? Quando?” significam a tentativa de categorizar um objeto. Na linguagem aristotélica, as categorias são gêneros supremos do ser, como a *substância*, *quantidade*, *qualidade*, *relação*, etc. Portanto, sendo expressões interrogativas e indefinidas de algo, cada categoria possibilita uma relação entre sujeito e predicado. O sentido primeiro das categorias é a *substância* – uma possível resposta a pergunta “o que é isto?”. Neste caso, as doutrinas das categorias dizem respeito ao ser ou a existência: “a existência é um tipo de coisa para uma substância ou entidade” (SMITH, Robin. “Lógica” in BARNES, J. *Aristóteles*. Trad.: Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009, p. 92).

10 Cf. *Ibid.*, p. 180: “Este individual (*tóde ti*) é substância no sentido primário, mas ‘substância’ pode também ser usada para descrever o gênero (*génos*) e a espécie (*eídos*), e destes o *eídos* tem mais pretensão a ser substância uma vez que está mais próximo da substância primária individual”.

A meta é, em última instância, chegar a uma definição da espécie que enuncia sua essência explicitando o gênero (ou tipo mais abrangente) a que ela pertence, mais as diferenças específicas que a segregam de maneira segura das outras espécies. (*Ibid.*, p. 174)

Toda definição de uma espécie é formada pelo isolamento de um atributo ou de um conjunto de atributos. Estes atributos podem indicar o que uma coisa é, quando relacionadas em uma cadeia de classificação. Neste processo, a *divisão* entra como um método científico para a criação de definições. Na ótica de Hankinson: “o propósito da divisão é chegar a classificações explicativas dos animais que diferem entre si, divisão essa que explicará porque eles possuem as propriedades derivativas que possuem” (*Ibid.*, p. 175). Estas propriedades derivativas são encontradas pelo trabalho de diferenciação das espécies. Portanto, o ato de dividir as características dos gêneros tem por finalidade oferecer uma explicação adequada da estrutura das coisas.

Partindo deste axioma, cabe salientar que cada espécie de corpo animado difere de outra espécie. Então, pergunta-se a respeito da definição (*lógos*) de alma: existe uma única definição de alma ou uma definição de alma diferente para cada espécie de corpo animado? Colocar esta pergunta não exclui também investigar a natureza da própria alma, separada dos corpos animados. Reformulando a questão, a alma existe enquanto uma potência ou capacidade (*dynamis*) separada dos corpos animados ou ela existe enquanto atualidade (*entelékheia*), que depende intrinsecamente do corpo animado? Desenvolveremos estas questões no terceiro capítulo deste trabalho. Por enquanto, cabe dizer aqui que, se a alma só é concebida como existente em relação ao corpo animado, ela dependeria também da definição de corpo animado.

Outro conjunto de questões relativas à formulação da definição de alma refere-se à sua divisibilidade e indivisibilidade. Aristóteles questiona, preliminarmente “no caso de serem muitas as partes e não as almas, deve-se primeiro investigar a alma como um todo ou suas partes?” (ARISTÓTELES, *DA*, 2006, I, 1, 402b9-10, p. 46). Para delimitar as diferenças específicas que constituem a essência da alma, seria preciso começar delimitando também as partes necessárias para a constituição de sua definição. Mas, neste caso, investiga-se primeiro as partes ou as funções relativas às partes da alma? Segundo Aristóteles, se tomarmos o primeiro caminho, supõe-se que a alma possua uma capacidade perceptiva (*tó aisthetikón*) e uma capacidade intelectiva (*tó noetikón*). Por outro lado, se tomarmos o segundo caminho, estas capacidades são delimitadas apenas a partir do ato de perceber sensivelmente (*aísthesis*) ou o ato de inteligir (*nóesis*).

Consequentemente, o ato de perceber ou entender é relativo a quê? É preciso, pois, investigar cada um dos seus objetos, tanto do intelecto quanto da percepção sensível, para notar as funções específicas e, a partir destas funções, definir as partes da alma. Assim, chega-se a uma definição de alma que percorre o caminho das partes para o todo. Entretanto, nesta etapa, Aristóteles deixa em aberto a questão sobre a possibilidade de definir a alma do todo para as partes, não postulando uma hipótese de solução<sup>11</sup>.

No tocante às capacidades da alma, qual o método adequado para conhecê-las? As capacidades ou as potências da alma só são atualizadas com relação aos objetos que se referem a cada uma delas. Dentre estes objetos, estão os alimentos, os perceptíveis e os inteligíveis. A exposição de Everson traz à baila esta relação: “A necessidade de fazer referência aos objetos de uma capacidade é explicável se estes são o que atualiza a capacidade (EVERSON, 2009, p. 233). Para Aristóteles, a explicação de qualquer coisa ou fenômeno deve vir acompanhada das suas causas geradoras. Neste caso estrito, a definição das capacidades da alma deve conter as causas de cada uma delas. Portanto, as causas (*aitiai*) para a atualização de cada capacidade ou potência da alma residem nos seus objetos correlatos (*antikeimenon*).

### 2.3.3) O acidente e o necessário no método de investigação sobre a alma

No ponto de vista metodológico, não escapa à Aristóteles uma análise das causas que acompanham a essência da alma (ARISTÓTELES, DA, 2006, I, 1, 402b15-25, p. 46-7). O que acompanha as substâncias sem fazer parte delas são os *acidentes* (*tó symbebekóta*). No seguinte trecho, Aristóteles postula a necessidade do conhecimento dos acidentes de cada coisa para o conhecimento desta: “mas também, inversamente, parece que os atributos contribuem em grande medida para saber o que algo é” (*Ibid.*, I, 1, 402b20-22, p. 47). Um acidente se apresenta, muitas vezes, na forma como aparece o objeto àquele quem percebe (*katá tén phantasían*). Então, os acidentes se revelam no âmbito das aparências das coisas e entram como uma importante etapa para a constituição de um conhecimento. Contudo, os acidentes deixam de fazer parte do escopo definitório de algo quando recorre-se a um método demonstrativo de conhecimento.

<sup>11</sup> Cf. ARISTÓTELES, DA, 2006, I, 1, 402b14-15, p. 46: “No caso de se optar primeiro pelas funções, haveria novamente impasse sobre se deve investigar, antes delas, os objetos correlatos: por exemplo, o perceptível antes da parte perceptiva, e o inteligível antes do intelecto”.



Oswaldo Porchat classifica todo e qualquer conhecimento não-científico como um conhecimento accidental (PORCHAT, 2001, p. 36). Um conhecimento deste gênero se distingue pela ausência de um conjunto de causas demonstráveis e de relações de necessidade que definem um objeto. Outra característica que delimita o conhecimento accidental diz respeito às contingências de seus objetos. Por exemplo, a opinião (*dóxa*), por se basear em aspectos aparentes e contingentes de seus objetos, não é passível de investigação científica. Nas palavras de Porchat:

(...) as coisas contingentes, responde-nos Aristóteles, as que podem ser de outra maneira, uma vez fora de nosso campo de percepção, oculta-se-nos, também, se ainda são ou não (*Ibid.*, p. 41).

Em suma, não há ciência das coisas contingentes ou perecíveis e, por conseguinte, não há definição possível. Assim sendo, se a alma fosse classificada como partícipe deste gênero de coisas, ela mesma não poderia ter uma definição aos moldes do conhecimento científico e demonstrativo.

Ao depararmos com um caso accidental na natureza, podemos criar uma explicação que dê conta deste caso? De acordo com Hankinson, Aristóteles sugeriria que os casos accidentais não podem ser explicados por uma generalidade explicativa ou por premissas universais. Na tentativa de explicar um fato accidental, um dos recursos metodológicos que pode ser utilizados é a enumeração das razões particulares ou individuais que se apresentam num objeto natural (HANKINSON, 2001, p. 163). Então, os acontecimentos accidentais não são suficientes para a constituição de um conhecimento científico passível de ser demonstrado, diz Hankinson:

Isso enfatiza o fato crucial de que para Aristóteles a explicação é geral. Ele não está realmente preocupado com as causas particulares de eventos individuais, mas com os padrões gerais que estão invariavelmente (ou ao menos na maioria das vezes) presentes na estrutura do mundo (*Ibid.*, p. 163).

Em alternativa, Porchat sugere que o papel desempenhado pela investigação científica é exprimir todos os nexos possíveis que unem as causas<sup>12</sup> de um objeto e os fatores que o fazem ser ele próprio, mas sem ser outra coisa – a *necessidade* (*mé endekhómenon állos ékhein*) (*Ibid.*, p. 36). Na investigação científica, este conceito é um

<sup>12</sup> Cf. PORCHAT, 2003, p. 37: “Lembrar-se-nos-á, por exemplo, que há sempre uma causa, que é idêntica à própria coisa que se investiga ou é distinta dela, e que é o mesmo que conhecer o que é uma coisa e conhecer a causa de ela ser”.



instrumento de delimitação da definição de uma coisa de interesse científico. Por exemplo, no âmbito dos corpos animados, para que haja a geração das espécies animais, estes devem necessariamente se reproduzir. Também, para que haja a preservação e manutenção da vida das espécies animais, estas devem necessariamente se nutrir. Se uma das propriedades do acidente é a perecibilidade e a contingência de seus objetos, no conhecimento científico pressupõe-se o caráter de imutabilidade e eternidade de seus objetos. E sempre será necessário que todo animal possua uma potência vegetativa da alma – nutrição e reprodução – e uma potência perceptiva, conforme veremos nos capítulos seguintes.

Ora, se o passo anterior para a investigação científica de algo é ter a percepção de como ele aparece, levando em consideração os seus acidentes, então o modo de operação do método demonstrativo é depurar o objeto de seus acidentes, a fim de mostrar o que uma coisa é, ou seja, o seu conhecimento científico. Para Aristóteles, parece que o conhecimento dos acidentes ajuda a ter um indicativo mais preciso para o conhecimento da substância (*ti esti*), mas inserir os acidentes na investigação do objeto não contribui para o seu conhecimento:

(...) pois o ponto de partida de toda demonstração é o que é algo; de modo que as definições que não nos levam ao conhecimento dos atributos (*symbebêkōta*), nem nos fornecem facilmente uma imagem deles, são todas, evidentemente, dialéticas e vazias. (ARISTÓTELES, *DA*, 2006, I, 1, 403a1-3, p. 47)

Isto posto, a investigação científica, segundo Aristóteles, é um modo indispensável para conhecer as essências.

Na investigação sobre a alma, Aristóteles já havia dito que o principal objetivo é conhecer a natureza essencial e substancial da alma. Ora, o que é a *essência* (*tó ti én eínai*)? A essência diz respeito ao que algo é, ou seja, apresenta as condições para a definição real de alguma coisa. A estrutura de uma definição real se perfaz pelas características e propriedades que estão intrinsecamente ligadas a uma coisa, afirma Jonathan Barnes (BARNES, 2009, p. 143). Utiliza-se como exemplo a planta “dente-de-leão”. O dente-de-leão é uma planta com folhagem verde, flores amarelas e raízes pivotantes. Por conseguinte, estas características sustentam a definição real, ou seja, a essência do dente-de-leão. O conhecimento das propriedades antecede a definição real de alguma coisa. Logo, através do conhecimento das propriedades da alma, conhece-se

as condições para a definição real de alma, tal como Aristóteles explora no Livro II do *De Anima*.

#### 2.4) AS AFECÇÕES E A SEPARABILIDADE DA ALMA EM RELAÇÃO AO CORPO

Para ilustrar as perspectivas de investigação sobre as propriedades essenciais da alma, Aristóteles parte para um minucioso exame das afecções (*páthe*) da alma (ARISTÓTELES, *DA*, 2006, I, 1, 403a3, p. 47). Retoma-se a questão: as afecções da alma só se manifestam com o corpo animado ou há alguma afecção que seja exclusiva da alma? A hipótese de resposta para esta questão é, assim, postulada por Aristóteles: “Revela-se que, na maioria dos casos, a alma nada sofre ou faz sem o corpo, como, por exemplo, irritar-se, persistir, ter vontade e perceber em geral” (*Ibid.*, I, 1, 403a3-5, p. 47). Desta maneira, a alma só poderia afetar e ser afetada na relação com o corpo animado. Contudo, apresentaremos nas linhas seguintes a primeira indicação do problema do intelecto passivo (*noús pathetikós*) ou do inteligir (*noeín*), pois parece que esta capacidade da alma não dependeria apenas e necessariamente do corpo animado.

O inteligir poderia ser resultante de afecção exclusiva da alma? Por não depender diretamente do corpo, é possível afirmar que sim. Mas, de acordo com Aristóteles, a capacidade intelectual poderia depender indiretamente do corpo animado<sup>13</sup>. No livro terceiro do *De Anima*, Aristóteles apresenta a capacidade intelectual como possuidora de uma estrita relação com a imaginação (*phantasia*). Por sua vez, a imaginação é uma capacidade intermediária que só se daria a partir da atividade da percepção sensível. Assim sendo, a percepção sensível é uma potência da alma necessariamente ligada ao corpo animado. Logo, o ato de inteligir é, fundamentalmente, uma forma de afecção que não pode existir sem o corpo animado. Uma afecção exclusiva da alma é aquela que existe separada do corpo; se não há uma afecção que não seja separada do corpo, então a alma não existe separada do corpo também.<sup>14</sup>

Na empresa de continuar a análise a respeito da separabilidade da alma em relação ao corpo, Aristóteles compara a alma a uma reta (*Ibid.*, I, 1, 403a12-15, p. 47). Da

13 Cf. *Ibid.*, I, 1, 403a5-10, p. 47: “Revela-se que, na maioria dos casos, a alma nada sofre ou faz sem o corpo, como, por exemplo, irritar-se, persistir, ter vontade e perceber em geral; por outro lado, parece ser próprio a ela particularmente o pensar. Não obstante, se também o pensar é um tipo de imaginação ou se ele não pode ocorrer sem a imaginação, então nem mesmo o pensar poderia existir sem o corpo.”

14 O problema da separabilidade da alma em relação ao corpo na ordem do intelecto tangencia o problema central de nossa pesquisa, ou seja, sobre a existência de um intelecto separado de qualquer corpo, o que caracterizaria o intelecto produtivo (*noús pathetikós*).

mesma forma que toda reta é tangente a uma esfera, a alma existe em conjunto com um corpo animado. Em outro termos, Aristóteles nos sugere que se uma das propriedades essenciais da reta é ser tangente a um corpo esférico, analogamente, uma das propriedades essenciais da alma é existir em conjunto com um corpo. Logo, a definição de reta só se sustenta pela propriedade de ser tangente a um corpo, assim como a definição de alma só se sustenta pela propriedade de estar associada a um corpo animado.<sup>15</sup>

As afecções da alma também podem ser concebidas como um modo primeiro de movimento ou mudança (*kínesis*) de um corpo animado (*Ibid.*, I, 1, 403a19-22, p. 47-8). As afecções, como o amor ou o ódio, o medo ou a alegria, fazem um corpo se mover na medida em que este sofre estas afecções. A partir da passividade do corpo em receber as afecções da alma, ele entra em atividade, pois o papel desempenhado pelas afecções é fazer mover o corpo animado. Todavia, as afecções não precisam estar diretamente relacionadas com o seu objeto, já que elas podem afetar um corpo animado pelo estado de afecções de outro corpo animado, nos diz Aristóteles: “não havendo ocorrido nada de temível, experimentamos o sentimento de temor” (*Ibid.*, I, 1, 403a23, p. 48).

De maneira geral, Aristóteles explica que as afecções são como formas (*lógoi*) implicadas na matéria (*hýle*) (*Ibid.*, I, 1, 403a24, p. 48). Neste caso, a matéria é o corpo que possui a capacidade de receber afecções e a forma como as afecções mesmas que afetam este corpo. Aristóteles apresenta um modelo metodológico de definição das afecções, que toma como base o estado do corpo animado e as mudanças observadas neste corpo: “De maneira que as definições serão tais como 'o encolerizar-se é um certo movimento de um corpo deste ou daquele tipo, ou de uma parte ou potência dele, devido a isto em vista daquilo'" (*Ibid.*, I, 1, 403a25-28, p. 48). Deste modo, uma definição desta natureza acerca de algo deve apresentar a causa e a finalidade de um estado do objeto ou do caso a ser investigado. Portanto, no âmbito das afecções da alma, verifica-se que a causa e a finalidade são aportes para explicar porque um corpo animado está sendo afetado de uma determinada maneira.

A explicitação das causas materiais de um corpo animado também é prerrogativa na explicação das afecções da alma, de acordo com a leitura de Everson (EVERSON, 2009, p. 246). As afecções são, muitas vezes, responsáveis pela modificação permanente

<sup>15</sup> Cf. *Ibid.*, I, 1, 403a12-15, p. 47: “E [a alma] seria então como a reta que, enquanto tal, possui muitos atributos – por exemplo, o de tangenciar num ponto uma esfera de bronze; todavia a reta não tocará a esfera assim separada, pois é inseparável, uma vez que se encontra sempre com um corpo”.

ou variável da constituição de um organismo vivo, já que as condições materiais na relação entre o que afeta e o que é afetado é determinante nas afecções particulares da alma. Ora, na ordem das afecções, o que difere um ser animado de um ser inanimado? É natural do inanimado estar inconsciente de suas próprias alterações ao ser afetado. Por outro lado, para o animado estar consciente de suas alterações, ele deve ter uma disposição interna para a sensibilidade. A título de exemplo, o olho de um homem, ao concentrar a sua visão num tapete, sofre alterações. A disposição interna daquele quem percebe o tapete através da visão torna apto a distinguir as qualidades do tapete, como a textura e a cor. Além disso, se o olho concentrar sua visão em uma fonte de luz excessivamente forte, a capacidade de visão deste olho pode ficar altamente prejudicada, pois a composição material do olho que possibilita a visão se altera. Logo, as afecções do corpo animado podem ser causa de sua alteração material.

Contudo, a miríade de alterações correntes no corpo animado não pertencem a uma mesma natureza. Everson nos mostra que há uma disparidade entre as alterações da alma e as alterações materiais no animado: “Do mesmo modo como corpos vivos não podem ser identificados com sua matéria, eventos psicológicos não podem ser identificados com o deles” (*Ibid.*, p. 252). Os percalços metodológicos daquele que estuda a alma envolvem investigar os processos psicológicos levando em consideração as alterações da matéria produzidas nos corpos animados. Donde se conclui que pode haver um paralelismo entre o corpo e a alma nos estados e processos psicológicos, complementa:

Desse modo, os eventos psicológicos estão para certos eventos físicos assim como a forma está para a matéria; os movimentos corporais são a matéria da ação e alguns estados do coração são matéria do desejo (*Ibid.*, p. 253).

Em síntese, a ação dos seres animados é resultante de processos fisiológicos e psicológicos. Estas ações são propiciadas por eventos físicos que, psicologicamente percebidos, despertam algum tipo de afecção no animado. Pois, uma segunda conclusão, o animado, na interpretação de Everson acerca da psicologia aristotélica, não deve ser investigado tendo em vista apenas a sua composição material<sup>16</sup>. Mesmo em assuntos relativos ao conceito de intelecto passivo, o que determina a sua atividade na esfera do

<sup>16</sup> Cf. *Ibid.*, p. 253: “O cientista natural tem de mostrar como tal sistema é necessitado pela natureza da substância da qual ele é a matéria”.

corpo animado é a presença de uma constituição material – condição sem a qual o intelecto passivo não pensa.

#### 2.4.1) O papel do dialético e do físico

Voltando para o filósofo, Aristóteles também compara as definições das afecções da alma almejadas pelo dialético e pelo físico (ARISTÓTELES, *DA*, 2006, I, 1, 403a25-403b5, p.48-9). A afecção escolhida por Aristóteles para detalhar estas definições é a *ira*. Na perspectiva do dialético, a ira é um “certo desejo de vingança”. Na ótica do físico ou do estudioso da natureza, a ira seria “a ebulição do sangue e calor em torno coração” (*Ibid.*, 403a30, p. 48). O dialético, na sua definição, atribui uma forma (*eídos*) para explicar um certo estado do objeto ou, neste sentido, da afecção do corpo animado. O físico, ao contrário, observa o estado da matéria e as modificações presentes neste estado, a fim de descrever como está um certo corpo. Em sentido estrito, o físico define uma afecção pelas alterações fisiológicas que se apresentam no corpo animado. Veremos a seguir como opera os modos de definições do físico e do dialético.

#### 2.4.2) O exame da perspectiva do físico sobre as afecções da alma

Sendo o estudo das afecções da alma pertencente às competências do físico, como o físico efetiva o seu método investigativo, para Aristóteles? O físico se ocupa em estudar as substâncias (*ousíai*) que se encontram no âmbito das coisas apreendidas pela atualização da parte perceptiva (*aisthetikós*) da alma. A natureza (*physis*), para o físico, é o princípio interno de mudança e de movimento de todas as coisas que participam dela, inclusive os corpos animados e as suas relações com os outros objetos naturais. Portanto, a física estuda a natureza como totalidade e a natureza de cada um dos seus objetos corpóreos, bem como toda e qualquer mudança, movimento ou alteração que se apresentam nestes objetos, de acordo com Auguste Mansion<sup>17</sup>.

Na interpretação de Mansion, Aristóteles postula que as ciências da natureza se ocupam tanto da matéria quanto da forma de seus objetos (*Ibid.*, p. 102).

<sup>17</sup> Cf. MANSION, Auguste. *Introduction a la Physique Aristotélicienne*. Louvain: L'institut supérieur de philosophie de l'université de Louvain, 1992, p. 102: “É claro (...) que a física deve abarcar seu objeto na sua totalidade, tomar sob estes três aspectos e, além disso, não esquecer as relações mútuas que se apresentam entre eles”. Tradução nossa.

Fundamentalmente, no arcabouço da física, os objetos naturais não podem ser considerados, em hipótese alguma, sem a sua matéria. Se a matéria<sup>18</sup> é composto dos objetos físicos, a forma caracteriza cada tipo ou espécie de objeto. Em síntese, o conhecimento da forma depende do conhecimento da matéria, no que diz respeito aos objetos naturais. Ora, mas como se articula o conceito de forma no âmbito da física aristotélica? A forma atribui uma finalidade à natureza e aos processos naturais. Em outras palavras, a definição ou a forma específica de cada objeto natural é resultante do fim a que tende o movimento contínuo dos objetos da natureza. De acordo com Mansion:

Ora, sob o entendimento dele [Aristóteles], os movimentos naturais estão, neste caso, em relação com a forma; pois a natureza-forma é o fim. Por outro lado, é pertencente a uma só e mesma ciência tratar do fim e de tudo que está em vista de um fim, os meios; se a matéria é um meio cara a cara da forma conhecida como fim, é evidente que a física deverá se ocupar igualmente da natureza como matéria e como forma (*Ibid.*, p. 104. Tradução nossa).

Então, fica dito que para o físico a matéria é um termo relativo à forma. A diversidade material encontrada na natureza pressupõe uma diversidade de formas que possam caracterizar adequadamente a matéria. Em relação aos objetos da física, a atividade do intelecto na produção de definições ou formas específicas acerca do objeto não se dissocia de sua matéria pois, na natureza, a matéria é primariamente existente, mas não definida ou determinada. Deste modo, a forma desempenha o papel de encontrar e determinar as diferenças no campo da matéria (como delimitar o estado de ira pela alteração material de um corpo animado). A designação da matéria por uma forma específica tem como ponto de partida, segundo Mansion, “(...) a matéria sensível, o conjunto fenomenal no qual se realiza um conceito abstrato” (*Ibid.*, p. 107. Tradução nossa).

A comparação que Aristóteles faz entre o conjunto reta-esfera e afecção-corpo animado parte de um princípio metodológico de sua *Física*. Tendo como base o comentário de Mansion, a física aristotélica tem por pretensão utilizar o rigor das demonstrações geométricas para indicar a forma de um objeto natural (*Ibid.*, p. 108). Por mais que a matéria seja o campo de investigação da física, a forma se apresenta como aparato metodológico de apreensão das matérias sensíveis, caracterizando e definindo as essências e as substâncias dos objetos naturais da física, assevera Mansion:

18 A ênfase à matéria dada por Aristóteles aos objetos da física advém da influência do materialismo de seus predecessores, como Empédocles e Demócrito (*Ibid.*, p. 103).

Ele [Aristóteles] insinua, em efeito, que é preciso investigar a explicação do mundo material no elemento ideal dos seres, na essência expressa por sua definição, mais do que nas partes fenomenais aos quais eles [os elementos do mundo material] são compostos (*Ibid.*, p. 108. Tradução nossa).

No âmbito psicológico da apreensão das formas a partir da matéria, a percepção sensível (*aísthesis*) apreende a matéria sensível dos objetos que compõem o mundo físico. De fato, das impressões captadas pela percepção sensível, que se concentram nos corpos animados que tem em potência a potência perceptiva e intelectiva, formam-se imagens (*phantásmata*) – aparato material para a explicação formal dos objetos do mundo físico. Dito isso, prosseguiremos com a apresentação da perspectiva do dialético no que tange às afecções da alma.

#### 2.4.3) Exame da perspectiva do dialético

Como Aristóteles não explica no início do *De Anima* como opera o modo de raciocínio dialético, será preciso fazer uma breve digressão para aclarar as suas particularidades e discrepâncias em relação à física. A definição de Aristóteles sobre o que são as proposições de natureza dialética, tal como se apresenta nos *Tópicos*, I, 1, 100a18-21 é precisada da seguinte forma:

(...) nosso tratado se propõe encontrar um método (*métodos*) de investigação graças ao qual possamos raciocinar, partindo de opiniões geralmente aceitas (*endóxai*) sobre qualquer problema que nos seja proposto, e sejamos também capazes, quando replicamos a algum argumento, de evitar dizer alguma coisa que nos causa embaraços. (*apud* BERTI, 2003, p. 19).

Ora, a opinião geralmente aceita – ponto de partida segundo o qual opera o raciocínio da dialética – no exame das afecções da alma é: *a ira é um certo desejo de vingança*. A dialética, para ser operada adequadamente, precisa de um procedimento efetivo no manejo de argumentos que, por sua vez, se coloca em movimento sob a forma de um diálogo com um oponente, na ótica de Enrico Berti (*Ibid.*, p. 20). Diferentemente da física, o mote do raciocínio não é a matéria sensível, mas a argumentação, dos quais o silogismo ou a dedução se colocam como o principal instrumento da dialética. O grande diferencial da dialética aristotélica em relação ao conhecimento científico e demonstrativo é a possibilidade de respostas ou conclusões contraditórias entre o debatedor e o seu



oponente. O movimento argumentativo da dialética tem por partida uma simples pergunta a respeito da substância de algo: *o que é a ira?* Seguida desta pergunta, um dos debatedores apresenta uma possibilidade de resposta determinada por uma sentença: *a ira é um certo desejo de vingança*. Nesta situação, esta hipótese é posta com o fim de suscitar uma discussão, diz Berti: “Em todo caso, a discussão será possível só a propósito de possibilidades, ou seja, de hipóteses determinadas” (*Ibid.*, p. 21). Em suma, há três elementos que constituem uma das possibilidades de *práxis* dialética. O primeiro elemento seria a pergunta inicial pela substância de algo. O segundo elemento da prática da dialética é a aplicação do silogismo, a saber, argumento que segue o exercício de deduzir uma possível conclusão a partir de premissas dadas. Por fim, o terceiro e último elemento é a possível contradição entre conclusões inferidas no interior do debate. Portanto, a contradição dá continuidade ou o encerramento em relação à conclusão do debate (*Ibid.*, p. 22).

O método dialético tem por referências opiniões – premissas que são conhecidas por um determinado gênero de público (*Ibid.*, p. 23). O conhecimento científico depende de premissas verdadeiras, isto é, premissas que se sustentam por si mesmas e são passíveis de serem investigadas cientificamente. Já a dialética opera por meio dos *éndoxa* – premissas que dependem de um reconhecimento exterior, seja de uma maioria, seja dos sábios. Para Berti, “os *éndoxa* são, portanto, premissas ou, caso se queira, também opiniões, mas autorizadas, importantes, às quais se deve, em todo caso, dar crédito e dos quais não se pode afastar” (*Ibid.*, p. 25). De outro modo, a condição para o modo de operação do raciocínio dialético não é a verdade da premissa, mas o seu reconhecimento e aceitação por todos que partilham dela, como também a possibilidade de que toda premissa dentre os *éndoxa* venha a ser refutada.

Então, sabe-se que o raciocínio dialético se efetiva sempre na discussão com outro debatedor. Justifica-se assim o motivo pelo qual as conclusões que encerram o raciocínio dialético sejam proposições passíveis de serem refutadas, pois é desta maneira que se dá continuidade ao debate e revelar precisamente a natureza do objeto da discussão. Diante disso, a dialética aristotélica não resulta propriamente em um conhecimento científico, pois a dialética não traz verdadeiras demonstrações acerca de um objeto, justifica Berti: “(...) porque se ocupam de tudo e procedem por meio de perguntas, ambas coisas incompatíveis com o demonstrar” (*Ibid.*, p. 31). Portanto, a dialética é um tipo de raciocínio especificamente voltado para o debate, aparentando ser independente do conhecimento científico e demonstrativo.



#### 2.4.4) A física e a dialética como métodos de definição

Todavia, é preciso advertir que, apesar de sua aparente incompatibilidade com o conhecimento científico, a dialética pode ser um método demonstrativo na física. Algumas considerações podem ser feitas para justificar o modo de operação da dialética como raciocínio demonstrativo aplicado à física e à psicologia aristotélica (*Ibid.*, p. 58). Em primeiro lugar, recolhe-se o maior número possível de opiniões a respeito de alguma coisa ou algum fenômeno. Em segundo lugar, após um rigoroso exame destas opiniões, se faz uma comparação entre elas, cuja finalidade é encontrar uma tese passível de ser demonstrada. Sobre o método da física em relação ao exame das opiniões, Berti afirma:

O método da física não consiste, portanto, somente em partir das sensações, isto é, dos dados da experiência ou da observação sensível, mas também em partir das opiniões dos outros filósofos: sejam uns, isto é, os dados da experiência, sejam outros, isto é, as opiniões dos filósofos, são designados por Aristóteles pelo termo “fenômeno” (*phainómena*), por isso, em todo caso, a física parte dos fenômenos (...) (*Ibid.*, p.58)

Ora, fica dito que a física admite tanto as opiniões passíveis de crença quanto os dados da percepção sensível colhidos pela experiência de um fenômeno natural (*Ibid.*, p. 59). Isto porque o conceito de *fenômeno*, derivado do verbo *phaínomai*, possui uma duplicidade de sentidos. Primeiramente, o fenômeno pode denotar aquilo que aparece para a potência perceptiva da alma. Em seguida, o fenômeno também pode denotar algo que aparece sob a forma de uma opinião, sendo posta como uma verdade (como a opinião de que *a ira é um certo desejo de vingança*). O primeiro sentido do conceito de fenômeno reside no âmbito físico e o segundo sentido, no âmbito dialético. Contudo, isto não significa necessariamente que um sentido do fenômeno seja menos verdadeiro do que o outro. Para Berti:

(...) dialética não quer dizer discussão vazia, simplesmente verbal, incapaz de obter conhecimento verdadeiro. Ao contrário, por meio de tal método, Aristóteles chega a formular toda uma série de doutrinas por ele consideradas, sem dúvida, científicas (*Ibid.*, p. 60).

Portanto, não haveria uma hierarquia de validades entre as observações colhidas pela percepção sensível e os raciocínios dialéticos. A finalidade do método da física é

apresentar de maneira demonstrativa e satisfatória o que algo é ou, melhor dizendo, o que é um tal objeto natural, como a alma.

Aristóteles parece encontrar um ponto de confluência diante destas perspectivas de definições distintas ao dizer que:

Um [o físico] discorre sobre a matéria e o outro sobre a forma (*eîdos*) e a determinação (*lógos*). Pois a determinação é a forma da coisa, e é necessário que ela exista em uma matéria de tal qualidade, se existir. (ARISTÓTELES, *DA*, 2006, I, 1, 403b2-4, p. 48)

Recapitulando, para que uma definição explique adequadamente o que é uma coisa, ela deve partir da matéria, ou seja, da indeterminação sobre a qual se aplica um estado<sup>19</sup>. A análise do físico produz uma definição seguindo este modelo. O dialético, por outro lado, não parte da matéria ou da indeterminação para explicar o que é a coisa. O estado de algo, tal como aparece formalmente para ele, é o aporte para a sua produção de definições. Portanto, seguindo Aristóteles, a forma específica de uma definição deve conter em si tanto a causa quanto a finalidade a respeito de um fenômeno ou um objeto.

Quanto às outras possibilidades de definições das afecções da alma, o *matemático*<sup>20</sup> tomaria conta deste conceito partindo do pressuposto de que seja um objeto abstrato, derivado de um certo tipo de corpo material. Por outra via, o *filósofo primeiro* ou o *metafísico* (*prótos philósophos*)<sup>21</sup> trataria as afecções como existindo separadas de qualquer corpo material. Porém, Aristóteles descarta a possibilidade das afecções da alma serem investigadas sob a ótica do matemático e do filósofo primeiro, argumentando que: “(...) as afecções da alma são assim inseparáveis da matéria natural dos animais, na medida em que de fato subsistem neles coisas tais como ânimo e temor, não como a

19 Cf. PETERS, 1974, p. 110: “*Hyle*, um termo puramente aristotélico, não tem as suas origens numa realidade diretamente percebida – como se passa no caso da extensão ou magnitude – mas emerge de uma análise da mudança; não é conhecida diretamente mas por analogia. A dificuldade em compreender a natureza da matéria está em que ela parece situar-se fora do âmbito do conhecimento: quando se separaram todas as qualidades de um existente parece nada restar.

20 Cf. ARISTÓTELES, *DA*, 2006, I, 1, 403b15, p. 48-9: “O que não é separável mas não se considera como afecção de um tal corpo e sim [afecção] abstratamente, estuda-o o matemático”.

21 A ciência proposta pela metafísica ou pela filosofia primeira abarca todos os tipos de coisas, espécies e entes possíveis. Trata-se de circunscrever o campo conceitual do ser e da substância – embaraços que arquitetam as problemáticas basilares da filosofia de Aristóteles. A metafísica – estudo do ser enquanto ser – difere-se das ciências físicas e aritméticas. As ciências destes gêneros possuem objetos cujas determinações são alicerces para a sua investigação. Por outro lado, a metafísica ou a filosofia primeira se foca nos seres em geral. Um quadro sinóptico dos seres em gerais são representados pelas coisas que existem. A palavra *ser* (*to on*), no contexto da metafísica de Aristóteles, pode ser concebido como um sinônimo de existência. Portanto, o metafísico estuda coisas enquanto existentes em sua totalidade. (BARNES, Jonathan. “Metafísica” in BARNES, Jonathan. *Aristóteles*. Trad.: Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009, p. 107).

linha e a superfície” (ARISTÓTELES, *De Anima*, 2006, I, 1, 403b16-20, p. 49). De tal maneira, as afecções da alma não são separáveis de sua matéria, a saber, do corpo animado. A linha e a superfície, ao contrário, são objetos matemáticos e, portanto, são separadas da sua matéria.

Conclui-se que a alma é objeto de investigação física pelo fato de suas afecções dependerem de um corpo material animado. A particularidade da física é estudar as realizações da forma na matéria. A filosofia primeira (assim chamada posteriormente de *metafísica*) estuda as formas e as substâncias que independam da relação com a matéria (MANSION, 1992, p. 110). Contudo, veremos no decorrer desta dissertação que o conceito de intelecto produtivo (*noús poietikós*) tem por propriedade a sua separabilidade em relação ao mundo físico, instaurando uma questão a respeito de sua relação com o corpo animado que tem em potência o intelecto. No próximo capítulo investigaremos as opiniões – segundo a interpretação de Aristóteles – dos filósofos Demócrito de Abdera, Anaxágoras de Clazômenas e Platão – mais especificamente levando em consideração o diálogo *Timeu* – sobre o intelecto e as potências inferiores da alma; respectivamente, apresentaremos a crítica de Aristóteles a estas opiniões, visto que o Estagirita colhe grande influência dos pensadores mais antigos para estruturar o conceito de alma e, sobretudo, de intelecto.

### 3 CAPÍTULO II – A GÊNESE DO CONCEITO DE INTELECTO SEGUNDO OS PREDECESSORES DE ARISTÓTELES

Apresentado alguns dos métodos dos quais Aristóteles lança mão para investigar a natureza da alma e o intelecto, a etapa seguinte do exame investigativo sobre estes conceitos consiste no recolhimento das opiniões dos predecessores de Aristóteles que estudaram sobre o tema (ARISTÓTELES, DA, 2006, I, 2, 403b20-9, p. 43).

Neste capítulo, iremos nos ater especificamente ao argumento destes pensadores a respeito do conceito de intelecto, segundo o *De Anima (Perí Psychés)*. Em primeiro lugar, a pretensão de Aristóteles nesta etapa é acolher as opiniões que lhe parecem corretas ou verdadeiras e objetar ou criticar as opiniões que lhe são aparentemente duvidosas<sup>22</sup>. Em segundo lugar, os termos gerais esboçados por Aristóteles a partir do que é observado nas opiniões de seus predecessores nos mostram a principal diferença entre o animado (*tó émpsykhon*) e o inanimado (*tó ápsykhon*): o animado possui a capacidade autônoma de movimento (*kínesis*), enquanto o inanimado é desprovido de tal capacidade.

22 Cf. MOVIA, 2004, p. 146. Tradução livre: “Aristóteles reconhece os débitos que contraiu com os filósofos anteriores, embora resguarde a individuação dos caracteres fundamentais da alma: a sua capacidade motriz, a sua função cognitiva e a sua natureza incorpórea, mas denuncia claramente os limites e também os erros em que a tradição precedente incorreu”.

Dito isso, de acordo com Aristóteles: “O ponto de partida da investigação é apresentar aquilo que parece pertencer à alma por natureza” (ARISTÓTELES, *DA*, 2006, I, 2, 403b24, p. 49). Contudo, como a apresentação das opiniões sobre a alma legada pelos seus predecessores são abordadas conforme diversas perspectivas, nos restringiremos a examinar estas opiniões sob o ângulo do nosso interesse de pesquisa. Abordaremos o conceito de intelecto segundo Demócrito de Abdera e a tradição atomista, Anaxágoras de Clazômenas e Platão, filósofo que examinaremos em acompanhamento com algumas passagens da obra *Timeu*<sup>23</sup>. Em outras palavras, considerando os pré-socráticos citados, adotaremos algumas linhas interpretativas desenvolvida por alguns comentadores sobre o conceito de intelecto. Em relação a Platão, este exame será feito levando em consideração algumas passagens da obra em conjunto com algumas linhas interpretativas que se aproximam da análise do nosso tema. Em suma, diante de vários filósofos que Aristóteles comenta a respeito da alma, nos aprofundaremos naqueles em que o Estagirita investigou mais claramente sobre o intelecto.

### 3.1) A CONCEPÇÃO DE INTELECTOS SEGUNDO OS FILÓSOFOS ATOMISTAS

A primeira opinião sobre a alma examinada por Aristóteles é proveniente dos filósofos atomistas Demócrito de Abdera (460 a.C – 370 a.C) e Leucipo de Mileto (Primeira metade do Século V – 370 a.C.). Em sentido geral, a física atomista defendia uma concepção de natureza definida como a mistura de elementos indivisíveis, que possuem infinitas formas ou figuras (*skhématai*), denominados *átomos*. Os átomos são corpos materiais primários e constituintes de todas as coisas, das quais uma das propriedades é estarem em eterno movimento, de acordo com Giovanni Casertano (2011, p. 198). Em sentido específico acerca da natureza da alma, Aristóteles relata a opinião democritiana, nos dizendo que os átomos componentes da alma são sutis, móveis e esféricos: “que dentre esses [átomos] os de forma esférica são alma, sobretudo porque tais fluxos podem tudo permear e, por moverem as coisas restantes, que se movem também” (ARISTÓTELES, *De Anima*, 2006, I, 2, 403b24, p. 49). Desta perspectiva, conclui-se basicamente que Demócrito concebia a alma como uma forma fornecedora de

23 No decorrer dos capítulos 2 a 5 do primeiro livro de nosso tratado, Aristóteles elenca uma série de outros pensadores para tratar dos vários assuntos que orbitam o conceito de alma, entretanto, esta escolha foi feita devido ao aprofundamento dado pelo filósofo no que se refere especificamente à problemática do intelecto.

movimento aos animais, considerando a dinâmica dos seus átomos. Dito isso, examinemos as relações existentes entre a alma e o intelecto na psicologia de Demócrito.

### 3.1.1) A alma e o intelecto: diferença ou proximidade?

Como procedia o ponto de vista de Demócrito de Abdera a respeito da relação entre a alma e o intelecto? Para o abderitano – no relato explicitado por Aristóteles – não há nenhuma diferença divisiva entre a alma e o intelecto. Para demonstrar esta proximidade conceitual, o filósofo mostra que a doutrina democritiana posiciona em relação de igualdade a verdade (*alétheia*) e a aparência (*phainómenon*), tal como diz Aristóteles: “Pois este diz simplesmente que alma e intelecto são o mesmo, pois o verdadeiro é o que se revela” (*Ibid.*, I, 2, 404a28-9, p. 50-1). No exame de Aristóteles sobre a opinião de Demócrito, esta comparação é feita para demonstrar que o intelecto não seria uma capacidade da alma cujo papel é produzir raciocínios pretensamente verdadeiros sobre algo, pois a verdade habita na aparência dos elementos do mundo. Desta maneira, à medida que a verdade se identificaria com a aparência, o intelecto se identificaria também com a alma. Além disso, segundo o Estagirita a respeito de Demócrito, a alma e o intelecto correspondem à mesma coisa (*Ibid.*, I, 2, 405a9-12, p. 52), pois tanto um quanto o outro são “corpos primários e indivisíveis” (*próton kaí adiaíreton sómaton*). Estes corpos ou átomos, por possuírem uma forma esférica, proporcionam movimento aos animados devido a sua configuração. Assim, se a forma esférica é a forma dos átomos da alma, também é a forma do intelecto. No entanto, como a forma esférica contribui com o intelecto e por que Aristóteles acredita que Demócrito identifica este com a alma? Até agora, podemos concluir que esta forma parece ser capaz de desempenhar o papel de princípio cinético de um composto de átomos, por ser mais sutil e móvel em relação às outras estruturas atômicas na doutrina de Demócrito.

No que diz respeito às capacidades da alma para os atomistas, a atividade do raciocínio (*lógos*) e do intelecto ocorre concomitantemente à percepção sensível (*aísthesis*). A função destas capacidades da alma é conhecer a condição da eternidade do movimento em que os átomos estão, considerando a sua agregação e desagregação em relação aos compostos formados por estes na natureza (CASERTANO, 2011, p. 200). O papel desempenhado pelo raciocínio, na concepção democritiana, consiste em conhecer todas as coisas pelas suas causas imediatas – aspecto do qual a percepção sensível também participa. Todos os átomos, por sua vez, são configurados de acordo

com uma necessidade que governa o universo (*kósmos*) e os acontecimentos que nele ocorrem (*anánke*)<sup>24</sup>. Através da leitura de Casertano, o raciocínio em combinação com a experiência sensível conhece as determinações das causas que geram ou fazem perecer as coisas, minando a possibilidade de explicar e conhecer as coisas atribuindo-se ao acaso ou a alguma divindade (*Ibid.*, p. 206) (em outro ângulo, veremos mais a frente sobre a hipótese da divindade do intelecto para Demócrito segundo os seus testemunhos).

A percepção sensível e o intelecto seriam, nesta ótica, capacidades da alma que conhecem as causas e determinações de um fenómeno ou, na linguagem democritiana, agregado de átomos que se apresenta imediatamente aos sentidos. Por sua vez, os sentidos são o princípio da relação entre os átomos que constituem a alma, o corpo do animado e os outros compostos de átomos, diz Casertano, se referindo especificamente aos homens: "como todos os outros entes, o homem é formado por átomos e estes relacionam-se naturalmente com os átomos de todos os outros entes" (*Ibid.*, p. 205). Contudo, o homem não apreende pela sensação ou percepção sensível os átomos de forma isolada, mas apenas os compostos de átomos, que lhes são revelados pelas as qualidades que estão presentes nos corpos (*Ibid.*, p. 207-8).

A interpretação de Kirk e Raven acerca dos fragmentos textuais de Demócrito e Leucipo também sugere que o intelecto corresponderia à concentração de átomos da alma. Ressalta-se que há uma identidade entre alma e intelecto na medida em que se trata da mesma composição atômica (KIRK e RAVEN, 1966, p. 435). De igual modo, a atividade do intelecto se coloca como análoga à sensação<sup>25</sup>, pois tanto um quanto o outro representam o choque entre os átomos exteriores ao corpo animado e os átomos da alma. Ora, neste exame, um outro elemento participa do processo de formação de um pensamento ou de um conteúdo produzido através de um processo intelectual (*nóesis*). A concepção democritiana de *imagem* (*eídon*) é a resultante deste processo que ocorre na estrutura interna dos seres que possuem os átomos da alma. Quando um animado tem a

24 É possível fazer uma comparação entre o conceito de *anánke* para os abderitanos em relação ao *noús* anaxagórico, examinado nos tópicos seguintes deste capítulo. Ambos funcionam como uma lei ordenadora do cosmos e dos seus elementos, com a diferença de que o *noús* de Anaxágoras é um princípio de ordenamento, enquanto que para os atomistas o ordenamento do universo pela agregação e desagregação dos átomos é condição interna que caracteriza o eterno movimento destes. Sobre a aproximação entre Demócrito e Anaxágoras, Casertano diz: "A influência eleática e jônica, mas também a de Anaxágoras podem ser encontradas na construção da imagem democritiana do mundo e do cosmo" (*Ibid.*, p. 201).

25 Cf. *Ibid.*, p. 437: "É uma consequência necessária da doutrina atomista, que tudo consiste em átomos e vazio, que todas as sensações devem ser explicadas como uma forma de contato ou tato".



percepção sensível que se segue do choque entre os compostos de átomos exteriores e os compostos interiores, a impressão recebida que serviria como motor interno na constituição de pensamento se torna possível pela imagem. Assim, a imagem opera como princípio de auto-movimento dos corpos animados, que possuem em seu composto átomos esféricos e cinéticos próprios à alma e ao intelecto, no que se refere à formação do pensamento. Entretanto, no *De Anima*, Aristóteles não faz uma tratativa do conceito atomista de imagem, mas ele desenvolverá no Livro III o seu papel fundamental para a atividade do intelecto.

Analisando a identidade entre a alma e o intelecto (*tautón psykhén kaí noún*) para Demócrito, Mirian Peixoto expõe o seguinte questionamento: “(...) seriam sensação e intelecção distintas partes ou faculdades da alma, ou constituiriam uma só e mesma faculdade?” (PEIXOTO, M, 2012, p. 35). O relato acerca dos vários testemunhos de Demócrito mostram as divergências de interpretação sobre a validade da tese acerca da identidade entre percepção sensível e intelecto. Por exemplo, Aécio de Antioquia (Século II d.C – 367), um dos testemunhos estoicos da filosofia atomista, postulava que a alma para Demócrito era dividida em uma parte racional (*tó logikón*) e outra parte privada de razão (*tó álogon*). Por outro lado, para Filopono (490 d.C. - 570 d.C.) não haveria uma identificação tão explícita entre a alma e o intelecto, de acordo com a perspectiva da autora (*Ibid.*, p. 35-6). Assim sendo, Filopono conjecturou a hipótese de que Aristóteles esquematizou uma construção silogística para chegar a esta assimilação entre a alma e o intelecto:

(1) o intelecto está para a verdade (*ei toínyn nóus mén peri tén alétheian*) como a alma está para a representação fenomenal (*psykhé dé ékhei peri tó phainómenon*) e (2) que a verdade é idêntica à representação fenomenal (*tó alethés de tautón estí toi phainómenoi*); logo, conclui-se que (3) o intelecto é idêntico à alma (*ho nóus ara tautón téi psykhéi*). (*Philop. Em De an. 404 a25 et seq. I, 71, 17-34: DK 68 A 113; L.69; WL. 105.3 apud Ibid.*, p. 36)

Entretanto, se os átomos da alma estão espalhados por todo o corpo, este seria capaz, em sua integridade, de exercer alguma atividade intelectual. Então, como se poderia examinar satisfatoriamente a perspectiva aristotélica da identidade entre a alma e o intelecto?

No exame de Mirian Peixoto, a identidade tem por suposta causa a existência de uma relação de contiguidade ou proximidade entre a atividade da percepção sensível e a



atividade do intelecto: "(...) para Demócrito, e em certo sentido, inteligir (*noéin*) e perceber (*aisthánesthai*) são atividades complementares ou graus distintos de uma mesma e única faculdade" (*Ibid.*, p. 38). Antes de analisar estas diferenças de grau, retomemos o relato aristotélico sobre a concepção atomista de alma. Primeiramente, Demócrito concebia os átomos da alma como constituintes do princípio de animação e movimento dos corpos animados. Simultaneamente a esta concepção, em que se coloca a alma como átomos componentes dos corpos animados, com as já citadas características próprias, o intelecto também seria regido pelo mesmo estatuto da alma. Na sequência, apesar da identidade entre a alma e o intelecto, contraditoriamente ainda há uma distinção fundamental entre estes dois termos (*Ibid.*, p. 40). Então, quando Aristóteles fala a respeito da identidade entre a alma e o intelecto, não nos parece que ele esteja identificando estes dois conceitos enquanto substâncias que se encontram sob o mesmo aspecto ou estado. Em outras palavras, podemos conjecturar, em concordância com a perspectiva de Kirk e Raven, que a atividade do intelecto é um modo dos átomos da alma de se comportarem, mas carecemos de mais elementos na filosofia de Aristóteles que possam justificar esta identidade dentro do arcabouço do *De Anima*. Analisemos mais pormenorizadamente esta questão sob a perspectiva das capacidades da alma no que diz respeito à produção do pensamento conforme Demócrito e a sua doutrina atomista.

### 3.1.2) O conhecimento genuíno e o conhecimento obscuro

Sobre a relação entre as sensações e a atividade intelectual, afirma Casertano: "Elas [as sensações] são 'verdadeiras' porque exprimem modificações reais de nosso ser, que se determinam com base nas mutáveis relações entre nossos órgãos dos sentidos e os corpos exteriores a nós" (CASERTANO, 2011, p. 207). Também, existe uma relação de continuidade entre estas duas faculdades da alma, como se elas fossem coextensivas e não potências distintas da alma, tal como defenderá Aristóteles a partir do Livro II da referida obra. Sobre esta continuidade entre sensação e intelecção<sup>26</sup>, Casertano também sugere uma interpretação à crítica de Aristóteles sobre o tema:

Aristóteles criticou fortemente esta concepção democritiana – reconhecendo, porém, que ela era 'antiga', ou seja, praticamente todos os filósofos-cientistas que

<sup>26</sup> Cf. *Ibid.*, p. 208: "Entre sentidos e razão há, pois, uma relação de continuidade, há também um salto qualitativo, mas nunca há uma fratura, quer porque o conhecimento racional deve partir do conhecimento sensível, quer porque deve regressar ao conhecimento sensível precisamente para justificá-lo".

o tinham precedido - , porque para ele essa concepção significava *identificar* sensação e pensamento e, por conseguinte, intelecto e alma, ou opinião e verdade (*Ibid.*, p. 205).

Ademais, a análise de Casertano parece colocar em questão esta leitura de Aristóteles, porque a sua leitura nos conduz a duas concepções distintas e incompatíveis sobre a natureza do conhecimento. Se, por um lado, os dados colhidos pela percepção sensível em relação aos compostos exteriores produzem uma forma de conhecimento obscuro, o conhecimento claro e genuíno acerca da estrutura da realidade, isto é, "(...) as diferentes relações átomos/vazios sobre os quais se baseiam nossas diversas sensações" (*Ibid.*, p. 208), é fruto do processo de ter consciência do próprio sentir<sup>27</sup>. Então, este tipo de conhecimento só pode ser apreendido através da atividade intelectual ou, seguindo a interpretação de Casertano, " (...) uma forma de pensamento que já não está imediatamente ligada a nossos sentidos e que não é fácil de alcançar" (*Ibid.*, p. 208). Em contrapartida, a opinião não se iguala à verdade tal como formulara Demócrito conforme o relato posto por Aristóteles, mas seria o gênero obscuro de conhecimento captado pela atividade da percepção sensível. Neste sentido, a opinião não é capaz de exprimir algo que definitivamente se refira à estrutura atômica da realidade. Em suma, a percepção sensível conhece as qualidades aparentes dos compostos dos átomos exteriores ao corpo do homem e o intelecto conhece os átomos como "(...) hipótese racional que deve ser capaz de explicar nossa experiência" (*Ibid.*, p. 207).

De outra forma, para Mirian Peixoto, a fluidez nos limites entre o momento do sentir e o momento do inteligir se deve à efemeridade dos arranjos e disposições dos átomos da alma. A forma esférica destes átomos permitem a sua mobilidade no processo de reordenação do conjunto do ser vivo, "o que explica, de resto, toda mudança nos corpos compostos, isto é, o crescimento, a reprodução e toda transformação de que se mostram capazes" (PEIXOTO, 2012, p. 44). No interior do exame da psicologia democritiana, a atividade da potência intelectual da alma tem por precedente uma disposição particular da organização de seus átomos. Ora, como se explica o processo de intelecção através desta ótica? Os átomos da alma, naturalmente em incessante movimento, se concentram em uma determinada parte do corpo animado. Em seguida,

27 Cf. *Ibid.*, p. 206: "(...) juntamente com esta faculdade de sentir [a percepção sensível], o homem tem também outra faculdade, a *percepção do sentir*, isto é, o ter a consciência de suas modificações: ou seja, o *pensar*. Demócrito chama a esta faculdade 'intelecto' (*noús*) ou 'razão' (*lógos*), e é uma faculdade que está intimamente ligada à primeira, porque deste ponto de vista, para o homem, sentir e ter a consciência de sentir, isto é, pensar, são uma só coisa."

quando este movimento se realiza num dado conjunto do corpo, produz-se uma alteração na temperatura do mesmo. Deste processo fisiológico, resulta-se a atividade intelectual, conforme conclui Peixoto: “o pensamento seria, então, diretamente dependente de um certo estado ou disposição física dos átomos da alma no corpo” (*Ibid.*, p. 44). Complementando este raciocínio, outra possível interpretação que explica a identidade relatada por Aristóteles entre a alma e o intelecto habita no fato de que os átomos da alma serem os mesmos tanto no processo de sensação quanto no processo de intelecção, apenas havendo mudanças no seu arranjo e disposição no corpo animado. Conforme a autora: “(...) refratários ao repouso, é possível que os átomos da alma estejam em um momento envolvidos com a produção da sensação e, em outro, com aquela da intelecção” (*Ibid.*, p. 45).

Sobre o tema, Kirk e Raven faz semelhante exame sobre a dinâmica dos átomos da alma no que concerne ao conhecimento de natureza intelectual e o conhecimento de natureza perceptiva (KIRK e RAVEN, 1966, p. 438), na interpretação dos fragmentos de Demócrito. Salienta-se que o conhecimento perceptivo resulta do choque imediato entre os átomos da alma e os átomos exteriores ao composto animado, sendo este tipo de conhecimento perfeitamente alterável. Segundo Kirk e Raven:

Não podemos conhecer nada da primeira espécie [conhecimento perceptivo], pois a nossa percepção das qualidades secundárias é distorcida pela resistência do meio, o ar, ou pelas disposições especiais de nossos próprios átomos-alma. (*Ibid.*, p. 438)

Além disso, o que seria então o conhecimento das qualidades primárias advindas deste choque? Neste ponto, reside o conhecimento de natureza intelectual, capaz de apreender a realidade eterna e primeira dos átomos e do vazio (*kénon*). Desta forma, o conhecimento desta natureza seria *supostamente* imperceptível, pois os seus “(...) objetos [são] demasiados finos para serem apreendidos pela sensação” (*Ibid.*, p. 438). Aqui, Kirk e Raven não deixam claro como Demócrito concebia uma continuidade entre o conhecimento perceptivo e o conhecimento intelectual. Afinal, o conhecimento intelectual apreenderia os seus objetos de forma independente da percepção sensível ou a percepção sensível é condição necessária para a operação do conhecimento intelectual? Para tentar responder a esta questão, veremos como o conhecimento intelectual opera, de acordo com a análise sobre as teorias atomistas da alma feita por Miriam Peixoto e Giovanni Casertano.

### 3.1.3) O intelecto enquanto capacidade de sistematização do conhecimento e enquanto capacidade transformativa da natureza

A parcela intelectual da alma, na interpretação de Peixoto à psicologia de Demócrito, opera no composto animado por diferentes manifestações: razão ou raciocínio (*lógos*), deliberação ou pensamento discursivo (*diánoia*) e a atividade da sabedoria e da ação e reflexão ética (*phroneín*)<sup>28</sup>. Destes três modos, o mais complexo é o *lógos*, pois o seu papel é “(...) converter a experiência em instrumento do conhecimento e da aquisição ou invenção dos meios necessários à sua subsistência [do humano]” (*Ibid.*, p. 48). O processo compreendido entre a produção da linguagem através do raciocínio se dá a partir da reunião de experiências captadas pela atividade da percepção sensível dos átomos da alma no seu composto. Também, outra função delegada ao *lógos* para Demócrito consiste em conhecer a estrutura atômica elementar da natureza para além das meras qualidades sensíveis, demonstrando “(...) como uma determinada coisa veio a ser aquilo que é, ou ainda a sua constituição natural” (*Ibid.*, p. 52). No que diz respeito a atividade intelectual do *lógos*, outro tipo de operação mais específica do *noús* democritiano entra em cena: a *diánoia*. Semelhante ao *lógos*, a *diánoia* é uma operação intelectual que permite conhecer o que é, de fato, as coisas que aparecem para a percepção sensível, possibilitando o conhecimento inteligível das realidades primordiais e eternas (*Ibid.*, p. 53). Esta disposição psicológica é avalizada por Platão e Aristóteles também. Por fim, o *phroneín*, sendo um desdobramento do *noús*, realiza uma função ética, como garantir o bom temperamento da alma (*Ibid.*, p. 54). O *phroneín* opera como condição de simetria que assegura a harmonia destes átomos no composto, pois ela dirige os cuidados com a alma, para que torne possível a atividade do raciocínio e da deliberação, “(...) sem a qual seria impossível ao homem corrigir as fraquezas do corpo e lhe proporcionar um aperfeiçoamento” (*Ibid.*, p. 54) das atividades intelectivas e sensíveis da alma. Portanto, a atividade intelectual deve se orientar pelo exercício destas três modalidades. Pois, estas modalidades delimitam os processos da atividade intelectual do homem para se chegar ao conhecimento primevo da realidade atômica postulado por Demócrito.

28 Cf. PEIXOTO, 2012, p. 46. Aristóteles entenderá o *phroneín* como raciocínio coordenado pela sensatez nos momentos finais do tratado *De Anima*.

Assim, fica dito que além do intelecto ter a dupla função de obter o conhecimento genuíno da natureza e também utilizar deste conhecimento para a transformação e produção, a atividade do intelecto cumpre a importante função de retificadora das condutas da vida. Para Demócrito, a alma é o que há de mais importante nos homens, pois tanto mais perfeita é a alma quanto mais ela é capaz de corrigir as deformidades do corpo e das condutas humanas. Conjugando percepção sensível e raciocínio em uma unidade harmoniosa, o intelecto seria a parte da alma responsável pelo alcance dos bens, em detrimento dos bens considerados mundanos, acessíveis e desfrutáveis através da atividade da percepção sensível. Este bem está justamente situado no salto qualitativo da própria alma, indicando que, além de ser princípio de conhecimento, o intelecto é também um princípio ético, correspondendo ao que Peixoto interpretava como o *phroneín*, segundo Casertano:

(...) para Demócrito a alma, com as suas funções de *lógos* e *noús*, é a verdadeira responsável pela boa conduta do homem, porque somente a alma pode harmonizar *todas* as exigências do homem, de sua exigência de prazeres à sua sede de conhecimento: só a alma é capaz de guiar o homem sábio a alcançar a felicidade, que, para Demócrito como para todos os antigos, é o fim da vida humana (CASERTANO, 2011, p. 112).

Em resumo, a potência intelectual da alma no pensamento democritiano se define como a capacidade de mediação entre a percepção sensível e a consciência que o homem possui da totalidade do universo (*kósmos*) (PEIXOTO, 2012, p. 56). Consciente de seu lugar no *kósmos*, o homem passa a se conhecer melhor e, por consequência, viver melhor, pela atividade do *phroneín*. Mesmo que o conhecimento da configuração elementar do universo ocorra através da atividade da *diánoia* e do *lógos*, a percepção sensível se mostra como uma condição de possibilidade para a compreensão dos processos físicos de natureza atômica do *kósmos*:

A atividade da alma enquanto causa de animação dos corpos animados não se resume, e não poderia se resumir, à mera atividade intelectual, até porque tal atividade era para Demócrito, em certa medida, dependente de nossas apreensões sensíveis. (*Ibid.*, p. 56)

Mesmo assim, as qualidades sensíveis e aparentes dos compostos atômicos não existem por si mesmas, pois a relação entre a atividade da percepção sensível com os objetos que afetam o composto de átomos da alma ou o ser animado capta apenas um tipo de representação. No momento em que aparece, a representação do sensível revela

apenas uma face do composto atômico, sem revelar a sua plena coerência com a realidade eterna da natureza dos átomos, acessível tão somente através da atividade intelectual.

De acordo com a análise de Casertano, Demócrito atribuíra como uma das funções do intelecto construir um sistema de conhecimento seguro para apreender a natureza em sua totalidade como um composto de átomos (*Ibid.*, p. 109). Entretanto, o intelecto não apenas conhece como também desempenha um papel transformador. O agudo pensar sobre a natureza faz do homem um produtor das transformações que operam sobre ela (*physiopoieín*). Este papel transformador atribuído ao intelecto se aproxima do estatuto agente ou produtivo (*poietikós*) do intelecto. Dito de outra maneira, o intelecto na concepção democritiana é aquele que obtém o conhecimento genuíno da forma como os átomos são estruturados na realidade; não só obtendo este conhecimento, mas utilizando deste conhecimento para transformar qualitativamente a natureza. Enquanto capacidade de sistematização de conhecimentos, tendo como princípio motor a percepção sensível, o intelecto seria uma disposição da alma passível de ser afetada, tal como Aristóteles definirá por meio do conceito de *noús pathetikós*. Também, enquanto capacidade produtora e transformadora da natureza, a noção democritiana de intelecto se aproxima do que Aristóteles também definirá como *noús poietikós*. Deste modo, podemos estabelecer uma possível hipótese à apropriação que Aristóteles faz da opinião de Demócrito para desenvolver a sua própria tese sobre o intelecto<sup>29</sup>.

Aristóteles parece ter captado alguma influência da psicologia de Demócrito quando este classifica o intelecto de duas maneiras<sup>30</sup>. Por um lado, “O *noús*, enquanto uma das operações da alma, resulta de uma certa conjunção dos seus átomos concentrados em maior número em uma certa região do corpo” (PEIXOTO, 2012. p. 45). Por outro lado, aparece a figura de Demiurgo na introdução do conceito de intelecto. Esta figura se assemelha à perspectiva platônica tal como veremos abaixo, contrariando a ausência de uma disposição divina associada aos intérpretes da filosofia atomista. Demiurgo, neste caso, é uma entidade organizadora das disposições atômicas na

29 Cf. ARISTÓTELES, *DA*, 2006, III, 5, 430a14-25, p. 116-7: “E tal é o intelecto, de um lado, por tornar-se todas as coisas e, de outro, por produzir todas as coisas, como uma certa disposição, por exemplo, como a luz. Pois de certo modo a luz faz de cores em potência cores em atividade. E este intelecto é separado, impassível e sem mistura, sendo por substância (*ousía*) atividade. (...). Somente isto quando separado é propriamente o que é, e somente isto é imortal e eterno (mas não nos lembramos, porque isto é impassível, ao passo que o intelecto passível de ser afetado é perecível), e sem isto nada se pensa.

30 Ou seja, a face eterna e imperecível do *noús* e do *noús* como atividade intelectual presente em seres capazes de entender.

realidade, segundo os testemunhos mais antigos de Demócrito, como o de Filopono. Neste caso, não se apresentaria uma ruptura de Demócrito com a influência divina na definição do *noús*. Ocorre que, neste caso, a atividade intelectual do homem é um modo de participação (*metokhé*) do intelecto divino. Ora, como explicar a anterioridade do *noús* em relação ao corpo animado? De acordo com Peixoto, sobre a psicologia de Demócrito e de seus testemunhos, a qualificação do divino ao intelecto (*noún tón theón*) é posta da seguinte forma:

Podemos dizer que o intelecto é algo “divino” ou “mais divino” na medida em que constitui a única via de acesso aos corpos primordiais – eternos, logo divinos –, uma vez que os sentidos se revelam incapazes de apreendê-los (*Ibid.*, p. 46).

Como hipótese, lançamos que a referência ao divino feita pelos testemunhos de Demócrito se trata da natureza eterna e constantemente transformista dos átomos e do vazio. Assim sendo, se o intelecto é divino por consideração à eternidade dos objetos do conhecimento, a atividade intelectual seria o único meio para ter acesso a estes objetos: “o divino se encontraria (...) ao se interrogar sobre a natureza última das coisas [nos deparando] com o que há de mais divino, ou seja, os elementos eternos que as constituem” (*Ibid.*, p. 47). Apresentado o arcabouço da operação do intelecto segundo a perspectiva de Demócrito, passemos às críticas que Aristóteles fez ao filósofo.

#### 3.1.4) Crítica de Aristóteles ao movimento dos átomos no âmbito noético

Qual a relação entre o movimento eterno próprio à alma e o intelecto? No trecho a seguir, Aristóteles apresenta a sua posição quanto à opinião acerca da alma formulada pelos atomistas:

É preciso, porém, levantar a questão de se são essas mesmas esferas [átomos] que produzem o repouso. Mas, como o produziram, é algo difícil ou até impossível de dizer. Não parece de todo que a alma mova o animal desse modo, e sim por meio de alguma decisão e pensamento (*nóesis*) (ARISTÓTELES, *DA*, 2006, I, 3, 406b23-6, p. 57).

No que se segue, Aristóteles objeta Demócrito lhe questionando como os átomos esféricos propriamente constituintes da alma podem produzir o repouso (*eremía*) num corpo animado, diante do fato de que um corpo de tal tipo pode diminuir a velocidade de



seus movimentos<sup>31</sup> e, por fim, repousar-se. No tocante a esta questão, Aristóteles postula a hipótese de que o pensamento (*nóesis*) ou a atividade do intelecto no corpo animado capaz de inteligir são pressupostos importantes para o movimento. Afinal, por que o animado age ou se move mediante escolhas ou circunstâncias que são previamente pensadas? A partir desta questão, fundamenta-se a crítica do Estagirita a respeito da concepção democritiana de alma concernente à operação ética do intelecto, pois esta parece desprezar a existência do repouso e também não levar em consideração a autonomia do animado em mover-se conforme as suas decisões e seu ato de pensar.

Em síntese ao pensamento democritiano sobre o conceito de intelecto, os átomos são unidades completamente desprovidas de qualidades sensíveis (PEIXOTO, 2012, p. 59). A realidade primordial e eterna da natureza é apenas composta de átomos e vazio, cabendo somente ao intelecto o conhecimento da realidade de acordo com toda a sua riqueza estrutural. Todavia, dado o estatuto materialista da filosofia atomista, a realidade primeira e eterna também possui naturalmente uma materialidade. Contando com este fato, Demócrito não admite a existência de uma realidade meramente formal, ao contrário do que Platão defenderá na sua filosofia. No conhecimento da realidade para além das qualidades sensíveis, como opera a gnoseologia atomista? A percepção sensível, mesmo pertencendo a um grau inferior de apreensão da realidade primeira da estrutura atômica do *kósmos*, é um ponto de partida para o processo de intelectção. Assim, levando em consideração o alto dinamismo da estrutura atômica da natureza, o intelecto opera no vivente conhecendo o que está para além das aparências e representações captadas pela experiência sensível. Portanto, Aristóteles estaria certo em afirmar que o intelecto é a alma, pois são compostas da mesma matéria, mas não quer dizer necessariamente que a função intelectiva é a única condição para a atividade da alma, pois é preciso que os átomos se encontrem em uma certa disposição e arranjo no corpo animado para, enfim, conhecer a estrutura primária dos átomos e do vazio na totalidade do universo.

31 Em *Ibid.*, 406a15-17, p. 55, o filósofo classifica o movimento (*kinesis*) em quatro tipos, todos estes passíveis de repouso: deslocamento (*phóra*), alteração (*alloíosis*), perecimento (*phthísis*) e crescimento (*aúksis*). Na *Física*, Aristóteles investiga o conceito de movimento no Livro III, partindo do pressuposto que a natureza é um princípio de movimento e repouso. A noção geral de movimento exposta por Aristóteles seria como um *contínuo*, que depende de dois fatores importantes: o lugar e o tempo. Sem estes fatores que circunscrevem a existência de algo, não há movimento (ARISTÓTELES. *Física*, III, 1, p. 176-7). Na *Metafísica*, Aristóteles versa sobre a mudança e o movimento no Livro XI, 11, de forma diferente em relação a sua *Física*. O filósofo classifica o movimento como (1) *acidental*, ou seja, algo que move em decorrência de outra coisa ou fenômeno, (2) *segundo as suas partes*, ou seja, quando algo em sua integridade muda em decorrência da mudança de suas partes e (3) *por si*, quando algo é diretamente movido por si (ARISTÓTELES. *Metafísica*, 2014, XII, 11, p. 529). No *De Anima*, deve-se contemplar o conceito de movimento tanto segundo a *Física* e a *Metafísica* de Aristóteles.



### 3.2) ANAXÁGORAS DE CLAZÔMENAS E O INTELECTO COMO PRINCÍPIO ORDENADOR DO UNIVERSO

Anaxágoras de Clazômenas (500 – 428 a.C.) foi um dos primeiros pensadores no mundo ocidental a introduzir a problemática filosófica do conhecimento (CASERTANO, 2011, p. 167). Pelas suas fontes, o contexto de seu pensamento possibilitou uma cisão entre a mentalidade racional e profana e a mentalidade mitológica e sagrada. Por outro lado, o paradigma racional teve sua origem na necessidade de explicar os acontecimentos ou fenômenos que se apresentavam na natureza ou mundo físico (*physis*). Neste novo contexto, Anaxágoras deu um importante passo na introdução de um modelo racional, não se baseando necessariamente em teorizações ou abstrações, mas no conjunto entre o pensamento e a ação: "esta característica é típica do homem, ou seja, é por pensar que ele age, *compreende* a realidade que o circunda porque *age* sobre ela" (*Ibid.*, p. 168). Por conseguinte, Anaxágoras foi um dos filósofos que participou de um contexto em que um modelo de conhecimento descritivo e calculativo estava surgindo entre vários pensadores. Anaxágoras nos mostra que este gênero de conhecimento é efetivamente exercitado através da operação do *noús* ou do intelecto, antecipando vários dos preceitos de Aristóteles acerca do tema. Para chegar neste ponto, passemos ao modo como a filosofia de Anaxágoras se desenvolveu quanto ao papel desempenhado pelo *noús*, sob o pano de fundo da argumentação de Aristóteles.

#### 3.2.1) O papel do intelecto na cosmologia anaxagórica

A concepção racionalista de mundo, para Anaxágoras, admitia a afirmação da homogeneidade e da unidade do cosmo (*Ibid.*, p. 169). Todos os fenômenos que ocorrem na natureza podem ser explicados através de um processo raciocinativo. Para que o raciocínio se torne possível, Anaxágoras deve ao intelecto uma possibilidade de sistematização racionalista do mundo. Porém, a função do intelecto vai muito além do que apenas viabilizar a atividade do raciocínio no homem. Em primeiro lugar, os fundamentos filosóficos de Anaxágoras estavam voltados para uma explicação racional da constituição da realidade. Em semelhança com a doutrina atômica de Demócrito de Abdera, a origem das coisas de acordo com Anaxágoras tem por princípio as "(...) sementes (*spérmata*), partículas mínimas de matéria, dotadas de uma caracterização qualitativa própria" (*Ibid.*,

p. 171). Estas sementes têm por propriedades a infinitude e a incorruptibilidade, além de serem princípio material que perfaz a composição de todas as coisas. Desta forma, a aparição e a desapareção de cada fenómeno observado tem por causa a composição e a decomposição dos compostos feitos a partir da relação entre estas partículas mínimas de matéria (*hyle*).

A preparação do terreno conceitual do *noús* anaxagórico se funda neste processo de composição e decomposição destas partículas ou sementes (*Ibid.*, p. 172). Neste arcabouço, deve haver uma lei cósmica que regula o processo de aparição e desapareção das coisas também como, por exemplo, o nascimento e a morte dos seres. Partindo da hipótese de que toda lei teria de possuir um axioma maior sob o qual se aplica todo o seu regimento, segue Casertano:

Anaxágoras põe a hipótese de um processo cósmico que, partindo de uma primitiva e única 'mistura' (*míγμα*), leva gradualmente à formação dos mundos e à caracterização interna de cada um deles (*Ibid.*, p. 172).

A alteração (*alloíosis*), caracterizando-se como uma separação ou transformação, representa este processo de passagem desta mistura originária, infinita e indefinida qualitativamente para uma coisa ou um objeto perecível, finito e passível de ser definido. Este processo de passagem é, pois, regido pela lei do intelecto.

Sobre o conceito anaxagórico de *noús* ou intelecto, Casertano comenta:

Anaxágoras chama *noús* ("intelecto", "mente") à lei que regula este processo eterno do devir: se todas as coisas, as sementes, estão conjuntamente misturadas, o intelecto não está misturado a nada e ordena todas as coisas, por isso é simples, não misturado e puro. (*Ibid.*, p. 173)

Desta maneira, postula-se que o intelecto é um princípio responsável pela ordenação da matéria, como também é um princípio de separação e transformação da mistura originária, em que se desempenha o papel de formação do cosmo. Em outras palavras, a função do intelecto na formação de todos os fenómenos se deve ao seu carácter de lei imanente e ordenadora de tudo o que ocorre. Outra característica que se delega ao intelecto é que ele já conhecia e conhece tudo o que se separou e se transformou, visto que ele é a única coisa que existe sempre, tal como Aristóteles comenta, de acordo com o que examinaremos nas linhas abaixo. Iniciemos o exame do relato do filósofo sobre Anaxágoras, introduzindo a relação entre o intelecto e a alma.

A respeito do que se concluiu em comentário sobre a teoria da alma de Demócrito, Aristóteles relata também que Anaxágoras de Clazômenas concebia a alma como um princípio de movimento dos corpos. Entretanto, Aristóteles faz a partir da opinião de Anaxágoras uma importante observação sobre o conceito de intelecto. Muito diferente de ser uma capacidade da alma responsável pelo pensar, o Estagirita afirma que o intelecto de Anaxágoras é um princípio de movimento e de ordenamento do universo, diz: “De maneira similar [a Demócrito] também Anaxágoras diz que a alma é o que faz mover – e também todo aquele que tenha dito que o intelecto move o todo” (ARISTÓTELES, *DA*, 2006, I, 2, 404a25-6, p. 50). Por outro lado, Aristóteles restitui o argumento anaxagórico ao dizer que o intelecto é uma qualidade concernente aos seres animados, mostrando uma semelhança parcial com a alma<sup>32</sup>. Deste caso, Aristóteles faz uma objeção a este argumento anaxagórico: “No entanto, não parece que o intelecto, ao menos no sentido de entendimento, subsista igualmente em todos os animais, e nem mesmo em todos os homens” (*Ibid.*, 404b5-6, p.51). Aristóteles revela, sob estas palavras, a dupla face do *noús* anaxagórico: princípio de movimento e ordenamento do universo e princípio anímico de todos os animais, sendo este fortemente criticado pelo filósofo. Portanto, esta objeção será o pano de fundo para determinar quais tipos de seres animados possuem alguma capacidade intelectual, nos primeiros capítulos do Livro II do *De Anima*. Este exame será feito no capítulo posterior desta dissertação.

Há, em certa medida, um consenso sobre o conceito de *noús* para Anaxágoras. Eminentemente, o intelecto é princípio de ordenação (*diekósmesis*) de todas as coisas que surgiram juntas, sob a forma de uma grande mistura cósmica. Entretanto, W.K.C. Guthrie mapeia as dificuldades que Aristóteles teve acerca de sua teoria do intelecto. Uma destas dificuldades se revela pela seguinte questão: qual a natureza e a função precisa do intelecto? Desta questão, desdobra-se outra, pois como a teoria materialista de Anaxágoras sustenta que as coisas se encontram primordialmente em uma mistura originária, sobre o qual o intelecto opera? (GUTHRIE, 1980, p.274-5). Guthrie, comentando a perspectiva de Aristóteles sobre a cosmologia de Anaxágoras, mostra que o clazomeniano concebeu o intelecto como um dispositivo mecânico de produção e ordenação do cosmo. Esta leitura permite trazer à luz uma maneira de explicar como as coisas necessariamente são, já que Anaxágoras recorre ao intelecto como causa primeira

32 Cf. *Ibid.*, 404b3-5, p. 51: “Anaxágoras, por sua vez (...), em muitas passagens diz que o intelecto é a causa do modo belo e correto de ser, mas em outra diz que o intelecto é a alma, pois ele subsiste em todos os animais – tanto nos grandes como nos pequenos, tanto nos valiosos como nos sem valor”.

delimitante da matéria na natureza. Considerando as referidas questões, outro consenso que parte de diferentes interpretações é que Anaxágoras não desenvolveu uma cosmologia ou cosmogonia que levasse em consideração todo o processo de gênese, desenvolvimento e perecimento dos componentes materiais da *physis*, como os seres animados e inanimados (*Ibid.*, p. 276). No entanto, é inegável que Anaxágoras foi precursor de uma teoria da natureza que separa radicalmente o conceito de matéria de uma força que move, controla e a ordena, ou seja, o intelecto<sup>33</sup>.

### 3.2.2) A relação entre a alma e o intelecto na psicologia de Anaxágoras

Das conclusões alcançadas por Aristóteles sobre a doutrina anaxagórica da alma, a mais importante orbita na distinção entre a alma e o intelecto<sup>34</sup>, conquanto que tanto a alma quanto o intelecto pertençam a uma mesma natureza. Mas qual o ponto em comum empregado na leitura de Aristóteles à psicologia anaxagórica que abarca tanto a alma quanto o intelecto? Sabe-se que o intelecto é o princípio ordenador de todas as coisas partícipes da natureza, mas como ele teria alguma relação com a alma? Uma forma de alumiar as pistas que possibilitam o desenvolvimento desta questão poderia ser expressa na hipótese de que haveria uma aproximação da doutrina anaxagórica sobre o intelecto e a tratativa dada por Aristóteles acerca do conceito de intelecto produtivo (*noús poietikos*), assim como o Estagirita parece aproximar no exame da doutrina: “o intelecto é o único simples, sem mistura e puro” (*Ibid.*, 405a17-18, p. 53). Embora a doutrina do intelecto para Anaxágoras pressuponha que ele seja separado dos corpos partícipes da natureza, ele seria a causa do ato de conhecer (*gignóskein*) e do ato de mover (*kínein*). Sob as palavras de Aristóteles: “Ele [Anaxágoras] discorre sobre ambos – o conhecer e o mover – recorrendo a um mesmo princípio, ao dizer que o intelecto põe o todo em movimento” (*Ibid.*, 405a19-20, p. 53). Por consequência, o que Aristóteles demonstrará como sendo a alma também compartilharia esta natureza causal do movimento e do conhecimento em corpos animados.

A interpretação de Aristóteles sobre a teoria do intelecto de Anaxágoras também encontra outras semelhanças entre o desenvolvimento conceitual do clazomeniano em

33 Cf.. *Ibid.*, p. 276: “Se o intelecto não foi uma parte da mistura, teria algo de cada tipo de matéria nele, para que seja condição de existência da própria matéria”. Tradução nossa.

34 Cf. ARISTÓTELES, *DA*, 2006, I, 2, 405a13-16, p. 53: “Anaxágoras, por sua vez, parece dizer que alma é algo diverso do intelecto; no entanto, serve-se de ambos, como se se tratassem de uma única natureza, exceto quando estabelece especialmente o intelecto como princípio de tudo”.

relação ao *noús poietikós*. Segundo o relato do Estagirita, Anaxágoras nos prega sobre a incapacidade do intelecto de sofrer alguma afecção (*páthos*): “Anaxágoras é o único que diz que o intelecto é impassível e nada tem em comum com os outros seres” (*Ibid.*, 405b20-1, p. 54). Desta afirmação, podemos conjecturar que, por conseguinte, o intelecto não compartilha nenhuma relação contígua com qualquer outro ser, pois ele é separado do mundo físico. Reconhecendo a dificuldade de explicar a tese anaxagórica a respeito da separabilidade do intelecto, Aristóteles questiona a sua opinião: “No entanto, sendo assim, como conhecerá e por que causa, nem ele disse, nem fica claro a partir de suas palavras” (*Ibid.*, 405b21-3, p. 54). Ao depararmos com a questão a respeito de como o intelecto separado conhece e porque ele conhece, poderíamos reformulá-la: como Aristóteles relaciona o conceito anaxagórico de intelecto separado com o intelecto concebido como capacidade de conhecer própria do animado? Esta problemática entra novamente como hipótese central na formulação própria de Aristóteles do conceito de *noús poietikós* em *De Anima*, III, 5: “E este intelecto é separado, impassível e sem mistura, sendo por substância atividade” (*Ibid.*, III, 5, 430a18-19, p. 116).

Kirk e Raven também partem da pressuposição de que o intelecto anaxagórico é infinito, autônomo, não se mistura com absolutamente nada e existe só e por si (KIRK e RAVEN, 1966, p. 385). Ao contrário, se o intelecto se misturasse com algum composto material derivado da mistura primordial, ele conservaria uma porção de todas as coisas, já que em tudo, há uma porção de tudo:

Pois ele [o intelecto] é a mais sutil de todas as coisas e a mais pura, tem todo conhecimento acerca de tudo e o maior poder; e o intelecto (*noús*) governa todas as coisas que têm vida, tanto as maiores como as mais pequenas (*Ibid.*, p. 386).

Fica concluso, então, que o intelecto para Anaxágoras assume o papel de condicionar a existência de todos os seres e também de principiar o movimento nos corpos animados. Isso se explica pois o início do movimento do intelecto foi também ponto de partida para o movimento de todas as coisas<sup>35</sup>.

35 Kirk e Raven, comentando os fragmentos de Anaxágoras, denunciam a falta de clareza deste filósofo ao explicar o movimento do intelecto (*Ibid.*, p. 387-8). Afinal, qual a causa do primeiro movimento que deu início à separação, alteração e diferenciação da mistura primordial? Uma das poucas pistas que nos foram transmitidas remete diretamente à Platão, conforme veremos nos próximos tópicos deste capítulo. Segue-se que a cosmogonia anaxagórica se define como o processo de separação da mistura primordial para a formação dos mundos e de todas as coisas, cujo intelecto é uma força de movimento primária que segue eminentemente um trajeto circular, comparativamente ao intelecto na concepção platônica.

Guthrie lança mão de uma hipótese comparativa para explicar a relação entre a alma e o intelecto: se o *noús* anaxagórico é causa do cosmo e do movimento das coisas então, de semelhante maneira, a alma é causa do movimento de corpos que têm a potência de recebê-la (GUTHRIE, 1980, p. 275). Para Anaxágoras, o que difere a matéria animada da inanimada é justamente o tipo de ação propiciada pelo *noús*. Também, a matéria inanimada, inicialmente impulsionada pelo *noús* ou intelecto, tende ao repouso. Em contrapartida, a matéria animada possui uma disposição interna em manter o seu movimento inicial gerado pelo intelecto até o seu perecimento. Numa palavra, os seres vivos conseguem conter o movimento do intelecto dada a sua disposição orgânica. Então, se há uma distinção entre a alma e o intelecto para Anaxágoras, segundo a reconstituição de seu argumento feita por Aristóteles, o fator diferencial que coloca em evidência os seres animados é que neles poderiam residir uma parcela do intelecto. As parcelas do intelecto se distribuem de acordo com as espécies animais. Este último ponto, conforme já falamos nos parágrafos precedentes, é destacado por Aristóteles em sua crítica a Anaxágoras, pois para o Estagirita o intelecto não está distribuído de igual forma em todas as espécies de animais. Ora, sabido que há esta peculiaridade do intelecto em relação à matéria orgânica viva, não estaria Aristóteles adaptando a teoria anaxagórica do *noús* à sua teoria da alma, de acordo com a interpretação de Guthrie? Retomando este tópico, por ter as propriedades de controlar, movimentar e ordenar os corpos vivos ou animados, o *noús*, em certo sentido, se assemelha ao que Aristóteles chamará de alma (*psykhé*) ou princípio de movimento dos corpos animados, no início do Livro II.

### 3.2.3) A impossibilidade de conhecimento pleno do intelecto

Ora, passaremos da relação entre o intelecto e a alma para a relação entre o intelecto e a divindade, pois isto fará todo sentido quando examinarmos os limites do inteligir humano. Casertano adverte que o intelecto separado, na doutrina filosófica de Anaxágoras, não possui relação alguma com o divino:

O fato de que o intelecto seja declarado por Anaxágoras "separado" das coisas não deve fazer pensar numa espécie de divindade que, do exterior, controla todos os eventos do mundo; a distinção entre as coisas e a lei que as regula é uma distinção metodológica: é preciso distinguir a matéria, formada pelas sementes de todas as coisas, da lei que regula seus mecanismos através das quais ela se altera, devém e se transforma (CASERTANO, 2011, p. 174).

À vista disso, não há uma identidade entre o *noús* e uma divindade que transcende o mundo físico e material. O caráter divino parte do pressuposto de forças que seriam supostamente inexplicáveis ou milagrosas que justificariam os fenômenos da natureza, o que configuraria a concepção mítica de mundo em detrimento de uma concepção racional. Ao contrário, para Anaxágoras, seguindo a leitura de Casertano, o homem pode conhecer e explicar todas as coisas através do ato de contemplar (*theoreín*). Deste fato, é possível o homem conhecer as coisas que foram ordenadas pelo intelecto em sua origem?

De acordo com Casertano, Anaxágoras descarta a possibilidade do homem conhecer a causa e a finalidade deste eterno processo de composição e separação da mistura primordial das *spérmata* impulsionados pela lei cósmica do *noús* (*Ibid.*, p. 174). Contudo, como o intelecto anaxagórico se colocaria como capacidade de conhecer, na ótica de Casertano? Tomado isoladamente, o homem não pode conhecer em sua totalidade tudo o que o intelecto conhece e sempre conheceu. Semelhantemente a Demócrito, o conhecimento racional parte da combinação das experiências sensíveis dos fenômenos em conjunto com a atividade do raciocínio, própria ao humano. A atividade destas duas capacidades da alma pode levar ao conhecimento do mundo material e do processo engendrado pelo *noús*, configurando então um conhecimento do princípio da realidade.

Por outro ponto de vista, mesmo não depreciando por completo o papel desempenhado pela percepção sensível na perspectiva científica de Anaxágoras sobre a sua teoria do conhecimento, Guthrie comenta que, devido aos limites naturais desta faculdade da alma, Anaxágoras nota que não é possível conhecer a realidade última das coisas através dela (GUTHRIE, 1980, p. 319). Vale afirmar, conseqüentemente, que os sentidos humanos captam apenas os estados da matéria já ordenada e dividida pelo intelecto, mas não o processo de ordenação e a sua gênese no próprio intelecto (*Ibid.*, p. 278). Dito de outra maneira, a percepção sensível não apreende as graduais mudanças no campo da *physis*, se observarmos o seguinte exemplo do testemunho dado por Sexto Empírico:

Se nós tomarmos duas cores, branco e preto, e derramarmos uma sobre a outra, gota por gota, nossa visão não será capaz de captar as graduais alterações, embora elas existam na realidade (*Math. 7. 90, Anaxagoras fr.21 apud Ibid.*, 1980, p. 319. Tradução nossa).



Na perspectiva de Guthrie sobre a psicologia anaxagórica, o intelecto não pode ser considerado como o próprio do humano. Porém, o humano pode participar do conhecimento que o intelecto possui de todas as coisas na natureza, mostrando outra possível interpretação ao relato de Aristóteles sobre a tese de Anaxágoras acerca da presença do intelecto nos seres animados (*Ibid.*, p. 319). Para participarmos da onisciência do intelecto, precisaríamos inferir os fenômenos da realidade que se situam para além da atividade da percepção sensível sobre os seus objetos. Propriamente falando, a inferência, neste caso, seria um modo de operação lógico que nasce da capacidade humana a respeito do inteligir. Por consequência, seu papel é adquirir o conhecimento dos seres ou fenômenos que o intelecto eternamente já conhece. Sobre a primazia do intelecto em relação à percepção sensível, assevera Guthrie: "Apenas o intelecto pode penetrar os órgãos grosseiros do sentido para tornar consciente da constituição última das coisas" (*Ibid.*, p. 319. Tradução nossa). Contudo, mesmo havendo esta diferenciação, Aristóteles parece se apoiar em Anaxágoras na constituição de sua teoria da alma e do intelecto. Em sentido estrito, a atividade do humano referente à participação do intelecto depende da disposição orgânica do corpo em sentir e pensar. Mas, tomando como base a refutação de Anaxágoras, há a exceção de que esta disposição não se apresenta uniformemente em todas as espécies animais.

Mesmo assim, Casertano se aproxima da concepção delegada a Aristóteles pelo fato de que a teoria do intelecto para Anaxágoras é menos clara que a teoria dos atomistas sobre o tema (CASERTANO, 2011, p. 166-7). O comentador aponta uma relativa ambiguidade do conceito de *noús* anaxagórico, tratando-se da crítica aristotélica. Ao mesmo tempo que o intelecto seria uma lei cósmica responsável pela separação e ordenação das partículas seminais de matéria, há também uma identidade entre o intelecto e a alma. A alma, sendo o conjunto de todas as funções psíquicas, do sentir ao pensar, está intimamente relacionada ao corpo e também ao intelecto: "Anaxágoras via em todos os animais e seres vivos a presença de uma alma e de um certo tipo de função intelectual" (*Ibid.*, p. 177). Neste ponto, Aristóteles discorda conforme foi exposto nas páginas acima, pois nem todos os animais podem exercer o intelecto, somente aqueles que têm em potência uma capacidade intelectual passível de ser afetada (*noús pathetikós*). Por outro lado, o conceito de *noús poietikós*, por ter como propriedades a separabilidade em relação ao mundo físico, a impassividade e a eternidade, partilharia de semelhanças com o *noús* anaxagórico. Assim sendo, o intelecto passivo se encontraria em corpos animados que tem em potência o conhecimento do intelecto produtivo? É este



aspecto justamente que serviria como fator distintivo entre os homens e as demais espécies animais, para Aristóteles.

Portanto, na psicologia anaxagórica, já havia uma distinção entre os homens e os animais. Esta distinção reside na interação entre o fazer e o pensar, cujo objetivo é exercer o conhecimento racional e, conseqüentemente, conhecer o intelecto e as coisas ordenadas e transformadas por ele. Através da atividade do pensamento, o homem pode conhecer o processo de produção e engendramento dos seres. Como veremos no último capítulo desta dissertação, coloquemos como hipótese a sensível aproximação que Aristóteles faz acerca de sua noção de *noús* com a noção anaxagórica. Encerrada provisoriamente esta discussão, no tópico seguinte, examinaremos a noção de Platão sobre o intelecto, à luz da interpretação de Aristóteles, com base em alguns trechos e em algumas linhas interpretativas da obra *Timeu*.

### 3) PLATÃO E O CONCEITO DE INTELECTO APRESENTADO NO TIMEU

Para relatar e explicar a perspectiva platônica a respeito da alma e mais propriamente do intelecto, Aristóteles utiliza como base o diálogo *Timeu* e o escrito perdido *Sobre a Filosofia* (*Perí Philosophías*) (ARISTÓTELES, DA, 2006, I, 2, 404b16-405a7, p. 51-2). Na reconstituição e interpretação do argumento de Platão, Aristóteles menciona que os *números* (*arithmós*) são os princípios elementares de todas as coisas, inclusive da alma. Em referência à obra *Sobre a Filosofia*, o Estagirita nos diz: “que o próprio animal provém da ideia mesma do uno e do comprimento, largura e profundidade primeiros, e tudo o mais de modo semelhante” (*Ibid.*, 404b19-21, p. 51). A partir do que foi mencionado, somos conduzidos a conjecturar a hipótese de que o animal, a saber, aquilo que posteriormente Aristóteles definirá como sendo o corpo animado que tem em potência a percepção sensível, possui uma existência primeira que não reside na matéria (*hyle*), mas na ideia (*idea*). Deste modo, para compreender o relato aristotélico acerca da opinião de Platão, faremos um exame com base em alguns recortes do *Timeu* e dos comentários de Aristóteles feitos a respeito desta obra, tratando mais precisamente sobre a concepção de alma e de intelecto reconstituída pelo Estagirita.

À guisa de advertência no empreendimento de leitura da obra, faremos uma breve digressão sobre uma possibilidade de chave interpretativa do *Timeu* quanto ao seu estilo,

sem deixar de levar em consideração que estamos tratando mais da interpretação de Aristóteles do que um estudo isolado da obra.

Na apresentação de George S. Claghorn, a teoria da alma no *Timeu* é exposta sob a forma de um mito (CLAGHORN, 1954, p. 99). Uma das justificativas que moldam o estilo de escrita presente no texto é a contrariedade ao surgimento da mentalidade científica, cujas formas de expressão são “(...) costumeiramente declaradas na linguagem da finalidade e do dogmatismo” (*Ibid.*, p. 99. Tradução nossa). Em outros termos, a narrativa mítica como estilo de expressão dos argumentos no *Timeu* tem como propósito suavizar o caráter finalista e dogmático das investigações racionais acerca da *physis*. Para Claghorn, a probabilidade do conhecimento platônico sobre o mundo material e físico se situa acima do dogmatismo próprio às ciências naturais: “Ele honestamente acreditou que o estudo da ciência natural poderia ser mais proveitosamente perseguido pelo uso de declarações 'prováveis' que foram capazes de melhores provas e análises” (*Ibid.*, p. 99. Tradução nossa). Neste sentido, o mito se define como uma discurso narrativo e verossímil<sup>36</sup> a respeito da realidade. Formulando de outra maneira, entende-se o mito não como crenças supersticiosas ou declarações puramente ficcionais, mas como uma consideração possível (*tón eikhóta lógon*) tendo como referência a natureza das coisas, seja dos seres corpóreos, seja dos seres inteligíveis:

Pelo uso do mito, Platão buscou estudar as coisas mutáveis [isto é, elementos do mundo material e físico] sob a luz da eternidade e da invisibilidade, a fim de tornar o sensível progressivamente mais inteligível (...). “Mito” então, para Platão, pode ser definido como uma crença ou um conjunto de crenças para o qual não há possibilidade de final racional ou experimental (CLAGHORN, 1954, p. 100-1. Tradução nossa).

Assim sendo, a hipótese postulada por Claghorn sobre as demonstrações contidas no *Timeu* a respeito da alma e do intelecto é que estas não partiram de métodos racionais e nem por dados advindos da experiência sensível. Na interpretação do *Timeu*, em que os leitores precisariam ser “espectadores de um drama cósmico” (*Ibid.*, p. 100. Tradução nossa), parece que Aristóteles não se ateve em fazer uma leitura levando intensivamente em consideração a perspectiva mítica da alma e o *noús*, para o qual o mito seria um “(...) dispositivo para persuadir multidões” (*Ibid.*, p. 100. Tradução nossa). Contudo, na

36 Sobre a verossimilidade do discurso mítico no *Timeu* de Platão, concordamos com a perspectiva de Pierre Hadot: “Platão (...) propõe, no *Timeu*, o que denomina um mito verossímil, ao introduzir a figura mítica do Demiurgo que produz o mundo contemplando o Modelo eterno que são as Ideias” (HADOT, 1983, p. 115).

interpretação de Aristóteles sobre o *Timeu*, Aristóteles não deixa clara essa concepção de leitura segundo o qual o mito platônico operaria como um dispositivo de persuasão, mas sim de que a concepção platônica é verossímil e oferece uma possibilidade de fundamentar a alma e o intelecto.

Retomando nosso centro de interesse, no *Timeu*, Platão discute mais propriamente sobre o intelecto e a alma nos trechos 31A a 47C (PLATÃO, 2011, p. 99-129). Longe de tentar interpretar profunda e especificamente esta obra, nos limitaremos a uma leitura comparativa a respeito do que examina Aristóteles sobre o conceito de intelecto.

Ao longo do desenvolvimento do seu texto, Platão define o intelecto como sendo o mundo que comporta todos os seres inteligíveis (*Ibid.*, 31a, p. 99), plasmado por Demiurgo (*Demiourgós*)<sup>37</sup>. O mundo em que habitam todos estes seres detém uma anterioridade em relação ao mundo corpóreo e perecível. Por outro lado, na posteridade do plano de plasmação do mundo, o mundo corpóreo representa a totalidade de elementos que são sólidos ou visíveis através da percepção sensível. O mundo inteligível é definido por Platão como um ser vivo completo ou perfeito (*hólon zóon téleon*). Perfeito, pois, diferente do mundo corpóreo, não está sujeito à perecibilidade e à alteração dos elementos que o compõem. O ser perfeito que comporta todos os seres inteligíveis se situa para além das necessidades dos seres vivos e corpóreos, diz Platão: "Aquele que o compôs [Demiurgo] achou que, para ser mais forte, seria melhor que fosse auto-suficiente (*autarkés*) do que tivesse necessidade de outros" (PLATÃO, 2011, 33c, p. 102). Desta forma, este argumento retomaria algumas características que lhes são atribuídas diretamente no desenvolvimento do conceito de *noús poietikós* no *De Anima*.

Na teoria psicológica de Platão, a alma, quando se encontra vinculada a um corpo vivo, se coloca na situação de aprisionada (*Ibid.*, 38e, p. 112-3). Sendo os números as formas ideais que constituem os seres inteligíveis e os seres corpóreos, estes últimos se mantêm como mais distantes da unidade própria ao intelecto (*Ibid.*, 39b, p. 113). As formas inteligíveis do intelecto são perenes e imutáveis, ao passo que as formas sensíveis, as quais Aristóteles associa ao número do sólido, são perecíveis e mutáveis, sendo estas as formas que habitam no mundo corpóreo (*Ibid.*, 39e, p. 114). Por

37 Diferente de ser uma deidade coincidente com os deuses tradicionais da cultura grega, o estatuto divino de Demiurgo se manifesta como plasmador e constituidor dos mundos sensível e inteligível e dos ordenamentos que lhe pertencem (LOPES *in Ibid.*, 2011, p. 38). Além disso, a presença de Demiurgo marca uma figura estilística no *Timeu*, confirmando o caráter mítico, mas verossímil, da obra, segundo Claghorn: "O Demiurgo é um dispositivo literário (...). Ele representa o propósito artístico (...) em uma majestosa figura vestida com a dignidade moral que é típica das aspirações monoteístas de seus predecessores" (1954, p. 117. Tradução nossa).

consequente, pelo fato da alma inteligível estar aprisionada ao corpo, a apreensão das formas inteligíveis e eternas que ocorrem no âmbito do intelecto não se dá apenas pelo processo de observação dos fenômenos que se apresentam no mundo sensível e corpóreo. Logo, quando a alma está voltada para o corpo, ela não conhece as formas inteligíveis e também se torna incapaz de contemplar (*theoreín*) a unidade do intelecto.

Claghorn demonstra como a noção de alma no *Timeu* se define enquanto entidade dominante em relação ao corpo (CLAGHORN, 1954, p. 101). Uma das principais características da alma é a intangibilidade e invisibilidade por meio dos órgãos da percepção sensível, fator este que justifica a sua incorporeidade. Também, na medida em que a alma habita no corpo (mas se mantém separada dele) o intelecto habita na alma. Outra consideração a se fazer é que a perfeição da alma é retratada como “(...) proporção harmoniosa ou numérica” (*Ibid.*, p. 101. Tradução nossa), sendo a atividade do intelecto a causa desta proporção. Visto deste ângulo, o intelecto representa a totalidade e realidade do “(...) conhecimento unificado do pensamento” (*Ibid.*, p. 103. Tradução nossa).

Sob outra perspectiva, o intelecto pode ser dito como capacidade de uma alma que já se encontra unificada ao corpo. A função do intelecto, neste caso, se centra na busca do conhecimento (*epistéme*) das coisas que se encontram no mundo corpóreo e incorpóreo. Em outras palavras, como uma parte da alma, o intelecto pode contemplar tanto o universo dos seres inteligíveis quanto asserir sobre as coisas individuais e terrenas. Enquanto plena atividade separada do corpo, a perspectiva de Claghorn sobre a alma para Platão é que ela seria “(...) basicamente intelecto” (*Ibid.*, p. 105. Tradução nossa). A alma, destituída de corporeidade, se igualaria ao intelecto. Assim, podemos dizer que existem dois tipos de alma: uma alma ligada ao corpo e uma alma destituída de relação com o corpo.

A diferença específica que separa a alma, na sua união com o corpo, ao que Platão denominará de *alma do mundo* se caracteriza pela ausência de uma personalidade, e de constantes impulsos, vontades ou apetites para satisfazer as necessidades do corpo. O possível encontro entre a alma humana com a alma do mundo se define como a atividade do intelecto, conferindo um pleno domínio aos impulsos do corpo<sup>38</sup>. Portanto, a partir desta interpretação, podemos concluir que o governo do intelecto e a contemplação dos seres inteligíveis representa o ápice da atividade intelectual própria à alma humana.

38 Cf. *Ibid.*, p. 105: “Desde que a alma comande o corpo, ela é racional por si mesma e o faz de acordo com as formas, o mundo se garante pelo controle do intelecto”. Tradução nossa.

O Demiurgo, sendo para Platão o deus gerador da ordem no cosmo, gerou também os seres mortais, perecíveis e corpóreos em sucessão às formas imortais e inteligíveis que se encontram na esfera do intelecto (PLATÃO, 2011, 41d, p. 117-8). O intelecto, sendo anterior ao mundo material e sensível, pode ser contemplado pelo homem, contanto que ele não se deixe comandar pelas sensações em relação aos fenômenos do mundo corpóreo: “(...) só quando dominasse por meio da razão essa massa turbulenta e irracional, voltaria à forma do seu estado primeiro e ideal” (*Ibid.*, 42d, p.119). Em outros termos, os humanos (*ánthropoi*) tendem a conhecer com maior precisão as formas inteligíveis do intelecto quanto menos estão inclinados a obedecer os impulsos da sensação (*aísthesis*). Pois, quanto mais os humanos agem conforme às sensações, desejos ou apetites, que têm por correlatos os objetos da percepção sensível (*tó aisthetón*), mais ele se aproxima da natureza predominantemente corpórea das espécies animais.

No que diz respeito à alma humana, como Platão concebia a constituição do ser humano no *Timeu*? Claghorn interpreta que a alma do homem se comportaria como um princípio imortal, no qual o seu corpo é o lugar temporário de habitação (CLAGHORN, 1954, p. 106). No que se refere à disposição psíquica com relação à anatomia do humano, o crânio é o lugar onde reside a parte intelectual da alma; por sua vez, o peito concentra a parte irascível e o abdômen, a parte apetitiva. Contudo, enquanto a alma se encontra aprisionada no corpo, o *noús* não possui inteira autonomia por conta da interferência da parte irascível e apetitiva, ou seja, “Mesmo as mentes mais hábeis são influenciadas pelos humores que fluem no corpo de tempos em tempos” (*Ibid.*, p. 106. Tradução nossa). Ora, para Claghorn, mesmo com estas considerações, Aristóteles critica Platão com base na insuficiência do exame entre a relação entre a alma e o corpo. Especificamente, Platão não deu uma atenção profunda em explicar como o intelecto se comunica com as outras partes da alma, mesmo que estas estejam necessariamente conjugadas com o domínio corpóreo.

Na perspectiva de James Robinson sobre o *Timeu*, o *noús* ou o intelecto é considerado como uma parte divina da alma humana (ROBINSON, 1990, p. 103). Também, enquanto a parte irascível (*thymoeidés*) e apetitiva (*epithymetikón*) da alma são perecíveis junto ao corpo, o *noús* seria imperecível e imortal. Por esta razão, a parte racional (*logistikón*) da alma humana não está necessariamente atada ao domínio corpóreo. Segundo a interpretação de Robinson, a habitação do intelecto em um corpo ocorre de uma maneira específica: o intelecto poderia estar intimamente associado com

as outras partes da alma, mantendo uma relação de governança ao domínio do corpo, pois “(...) o *noús* precisa das outras partes da alma” (*Ibid.*, p. 105-6. Tradução nossa). Portanto, uma das principais funções do intelecto na alma humana é comandar o corpo, estabelecendo-lhe uma ordem conforme a organização do *kósmos*. Em síntese, o *noús* presente no homem mantém a ordem sobre o seu corpo assim como o *noús* de Demiurgo mantém a ordem dos elementos no universo (*Ibid.*, p. 107).

Ficando dito que um ser vivo é composto por uma parte mortal e outra parte imortal, Platão nos diz a respeito de sua tese da transmigração das almas: “entretecei uma parte mortal nessa parte imortal, e formai e engendrai os seres vivos, fazei-os crescer, providenciando-lhes o alimento, e, quando perecerem, recebei-os outra vez” (PLATÃO, 2011, 41d, p. 117-8). No momento da criação do mundo, a alma humana foi engendrada antes do corpo e, quanto mais ela se liga ao corpo, mais distante se coloca na atividade da contemplação das formas inteligíveis. Sobre a relação entre a alma e o corpo, Platão assevera que “(...) a alma é primeiro gerada sem o intelecto (*anoús*) cada vez que é aprisionada num corpo mortal” (*Ibid.*, 44b, p. 122). Quanto às partes do corpo do animal, a cabeça é proporcional à forma ideal da esfera devido a sua perfeição, tal como dizemos a respeito do crânio resguardar a parte intelectual da alma. Por esta semelhança com a esfera, a cabeça é o núcleo da atividade intelectual, pois é “(...) a parte mais divina, e domina todas as outras partes que há em nós” (*Ibid.*, 44d, p. 123). Contudo, mesmo que a geração do cosmo tenha concedido aos humanos a atividade intelectual (*dianóesis*), esta atividade é passível de perturbação, ao contrário do intelecto originalmente engendrado por Demiurgo, que permanece imperturbável.

No momento em que a alma humana entra em desordem tendo por causa os apetites corpóreos, a parte intelectual constituinte da alma<sup>39</sup> pode participar desta desordem, de acordo com Robinson (1990, p. 108). A alma humana, ao satisfazer as necessidades provenientes das partes irascível e apetitiva, desordena a parte racional ou intelectual. A ordem do intelecto é a condição necessária para a regularidade do movimento do pensamento (*noésis*). Quando a alma se volta predominantemente para o mundo corpóreo e perceptivo, este movimento se desordena e, por conseguinte, se afasta da contemplação das formas inteligíveis. Na leitura de Robinson, o ordenamento da alma

39 Aristóteles levanta comparativamente uma hipótese sobre o intelecto passivo ou *noús pathetikós* como parte componente da alma humana passível de ser afetada: “Ora, se o pensar é como o perceber, ele seria ou um certo modo de ser afetado pelo inteligível ou alguma outra coisa desse tipo. É preciso então que esta parte da alma seja impassível, e que seja capaz de receber a forma e seja em potência tal qual mas não o próprio objeto”. (ARISTÓTELES, 2006, *DA*, III, 4, 429a13-16, p. 114).

leva o *noús* a atingir um estado de dominância em relação às outras partes da alma. Este domínio do intelecto sobre o corpo implica um afastamento do mundo corpóreo em direção ao seu lugar de origem, o mundo das Formas e dos seres inteligíveis, a saber, o *noús* demiúrgico.

Depois de esboçado rapidamente como o conceito de *noús* é fundamentado no *Timeu*, acrescentamos o fato de que a estrutura do texto de Platão não explicita uma relação de forma tão aproximada entre a constituição do intelecto e da alma de acordo com o que Aristóteles explana nos seus comentários ao *Timeu*. Para Platão, a alma dos animais é anterior em relação aos seres do mundo corpóreo, mas ela se coloca como posterior ao mundo inteligível, conforme suas palavras: "(...) entre o ser (*ousía*) indivisível, que é imutável, e o ser divisível que é gerado nos corpos, misturou uma terceira forma (*eídōs*) de ser feita a partir daquelas duas" (PLATÃO, 2011, 35a, p. 105) (PLATÃO, 2011, 35A, p. 105). Sendo constituída a partir da obra de Demiurgo, o intelecto uniu a parte corpórea e a parte incorpórea de um ser animado, resultando na junção entre corpo e alma, respectivamente.

Assim sendo, a alma se diferencia do intelecto pois, confrontando esta concepção com o relato de Aristóteles, o composto entre o corpo e a alma ou o ser animado teria como capacidades que o definem a ciência, a produção de opinião e a percepção sensível. Estas capacidades se relacionam direta e indiretamente com os elementos componentes do mundo corpóreo. Na leitura de Aristóteles sobre o *Timeu*, estas capacidades são atribuídas à alma na medida em que os elementos numéricos são princípios estruturantes da própria alma. Analisaremos a seguir este argumento de acordo com o Estagirita.

### 3.3.1) A hierarquia numérica da alma

No desenvolvimento do comentário de Aristóteles à concepção de alma e intelecto em Platão, existem quatro elementos primordiais numéricos que compõem a alma. Também, este comentário indica, na numeração destes elementos, a distinção entre a operação do intelecto e a operação da ciência (*epistémē*):

(...) o intelecto é o uno e a ciência é a díade: pois ela avança em direção a algo uno de um único modo; e que a opinião é o número da superfície, e a percepção sensível o do sólido (ARISTÓTELES, DA, 2006, I, 2, 404b22-4, p. 51-2).



A progressão deste argumento traz a possibilidade de aceitarmos a proposição segundo a qual Platão diz que o intelecto não possui uma relação próxima com qualquer outra coisa ou substância. Se confrontarmos esta tese com outras doutrinas, a concepção se assemelharia muito ao caráter de separabilidade atribuído ao conceito de intelecto. Portanto, dado o fato do intelecto em si ser Uno (*tó hén*) para Platão, podemos inferir que ele é inalcançável, pois o animado não possuiria uma relação em sua completude com ele.

Antes de examinarmos o conceito de intelecto para Platão segundo o exame de Aristóteles, faremos uma digressão sobre a composição numérica dos elementos inferiores que constituem a hierarquia da alma. Colocada em segundo plano no grau hierárquico dos elementos componentes, a ciência designa um tipo de relação entre o animado capaz de entender e o intelecto. Esta relação, contudo, não alcança a compreensão da unidade do intelecto, de acordo com a maneira pela qual Platão dogmatiza, segundo o comentário de Aristóteles. Por esta razão, e também por representar uma relação entre o animal e o intelecto, a ciência representa a Díada (*tó dúo*). Em grau imediatamente inferior na hierarquia platônica, a opinião (*dóxa*) retrata um distanciamento ainda maior entre o animal e o intelecto. A princípio, podemos esboçar a hipótese de que as opiniões são predicções imprecisas, superficiais e ofuscadas acerca daquilo que é digno de ser inteligível, sem recorrer à fineza das demonstrações próprias às ciências. Sobre a percepção sensível ou sensorial (*aísthesis*), grau último da hierarquia platônica no que diz respeito às capacidades da alma, Aristóteles defenderá que esta seria o princípio apropriado para a atualização da capacidade intelectual (*noeín*) para a produção da ciência, de acordo com o desenvolvimento teórico nos livros posteriores do *De Anima*. Ao contrário, a menção de Platão nos diz que a percepção sensível é o grau hierárquico da alma mais distante em relação ao Uno ou ao intelecto, sendo dito de acordo com o número do sólido (*stéreos*). Em outras palavras, Platão diz que a percepção sensível é a capacidade da alma que menos compreende a unidade do intelecto.

Ora, mas por que Platão classifica a alma conforme uma hierarquia numérica, segundo Aristóteles? O Estagirita expõe em seu seguinte comentário:

(...) pois ele dizia que os números são as próprias formas e os princípios, embora provenientes dos elementos, e que algumas coisas são discernidas pelo intelecto, outras pela ciência, outras ainda pela opinião e outras enfim pela percepção sensível. Além disso, esses números são a forma das coisas (*Ibid.*, I, 2, 404b25-29, p. 52).



Retomando o que foi dito, os números são os elementos primordiais que fundamentam e estruturam a forma (*eídōs*) da alma e de todas as coisas. Assim, o número do Uno, da Díade, da Superfície e do Sólido são as formas da própria alma; não obstante, quanto mais distante do Uno ou do intelecto, mais distante a alma se situa em relação à sua forma ideal. Segundo a restituição das opiniões transmitidas por Aristóteles, o argumento sobre as capacidades da alma de Platão (e também de Xenócrates<sup>40</sup>) é explicitado nas seguintes linhas:

E como havia também a opinião de que a alma é o que pode tanto mover (*kinetikón*) como conhecer (*gnoristikón*), alguns então a combinaram a partir de ambos aspectos, declarando que a alma é um número que move a si mesmo (*Ibid.*, I, 2, 404b29-30, p. 52).

Destas palavras, poderíamos inferir que o intelecto, a ciência, a opinião e a percepção sensível são modos pelos quais a alma se move e conhece, sendo os números constituintes dela mesma<sup>41</sup>. Desta explanação, se deriva a seguinte questão: se o intelecto, concebido como Uno, é inapreensível, como as coisas podem ser apreendidas através dele?

À luz da interpretação de Robinson, o intelecto como unidade é a fonte primeira de movimento de todos os elementos inteligíveis do universo (ROBINSON, 1990, p. 106). Enquanto constituinte psíquico no humano, a atualização da capacidade intelectual no homem ocorre pela percepção de suas Formas, a saber, modelos que engendram todas as coisas e fenômenos no *kósmos*. Dito de outra maneira, o ordenamento como princípio cósmico inerente ao *noús*, tal como se assemelha com a teoria de Anaxágoras, se efetiva

40 Nos trechos referidos a Platão, Aristóteles também cita a opinião de Xenócrates (396 a.C. - 314 a.C.). Porém, o conteúdo destas duas opiniões encontra-se dissolvido no interior do capítulo em que Aristóteles trata sobre o exame da tese platônica de que a alma seria composta de números. Como está além do limite desta pesquisa examinar pormenorizadamente os componentes numéricos da alma, nos restringiremos a examinar precisamente a concepção platônica sobre a unidade do intelecto.

41 O movimento da alma é um assunto tratado com profunda importância desde o início do *De Anima*. A respeito da trajetória histórica no que se refere ao movimento da alma e as objeções de Aristóteles aos seus predecessores, sintetiza Giancarlo Movia: “A respeito do primeiro ponto [a capacidade motriz da alma], ele [Aristóteles] compartilha a tese dos antigos que a alma é a origem do movimento no vivo; ele é, aliás, convicto de que todos os movimentos do vivo dependem da alma como primeira causa motriz. Ele também admite que a alma seja motor do corpo, mas somente de um movimento accidental, embora seja, por assim dizer, transportada do corpo como de seu ‘veículo’. Aquele que exclui é um movimento da alma ‘por si’ na sua mesma natureza, porque resultaria na perda de sua essência, a sua autodestruição. Além disso, não se pode conceder que a alma mova mecanicamente o corpo, como havia afirmado Demócrito; de acordo com Platão, o qual, todavia (assim como Xenócrates) dirige numerosas críticas a respeito da doutrina da Alma cósmica, sustentando que o animal é movimento do conhecimento e tendência. Enfim, ele refuta que o movimento local possa constituir um elemento definitivo da alma e do vivo como tal: plantas e animais estacionários são seres vivos, entretanto, não são capazes de translação.” (MOVIA, 2004, p. 149). Tradução nossa.

pelo conhecimento pleno de tudo, pois o intelecto contém todas as formas ou seres inteligíveis que plasmam os elementos do mundo corpóreo.

Em sentido estritamente divino, Demiurgo criou o *noús* para que a ordem do universo seja mantida porque, “Para Platão, o *noús* tem uma função única e vital: sozinho, pode criar, manter e perceber a ordem racional” (*Ibid.*, p. 106. Tradução nossa). Em adição, quando as outras partes da alma entram em conformidade com o intelecto, a própria alma humana se elevaria ao estatuto da eternidade, por dois motivos: (i) A presença do *noús* no humano pré-estabelece um parentesco com o divino e (ii) a contemplação da alma humana em relação às Formas ou Ideias tem, por conseguinte, a ascensão do *noús* para a sua unidade (*Ibid.*, p. 104). Por fim, o intelecto também opera como um princípio de individuação, já que a unidade é o seu atributo definatório na psicologia platônica: “Pela ordenação das partes díspares de sua alma, o indivíduo unifica e as harmoniza, então ele se torna um em vez de muitos” (*Ibid.*, p. 105. Tradução nossa). Levando em consideração que a unidade é própria do intelecto, segundo a leitura de Platão feita por Aristóteles, analisemos agora um outro estatuto que justifica o elementarismo numérico do conceito de *noús*.

### 3.3.2) A composição numérica do *noús* e o movimento do pensamento

Nesta etapa, vamos nos aprofundar nas linhas interpretativas a respeito da questão do caráter numérico da alma e, sobretudo, do intelecto no *Timeu*, perpassando a questão relativa ao movimento do pensamento. A composição do *noús* platônico enquanto parte da alma humana envolve uma mistura daquilo que é chamado de *mesmo* (*tautón*), do *outro* (*tó héteron*) e do *ser* (*ousía*)<sup>42</sup>. Neste caso, como estes conceitos se aplicam enquanto funções cognitivas do intelecto? A leitura de Aristóteles do *Timeu* de Platão nos mostra que algo é conhecido através de um princípio de semelhança, ou seja, o semelhante conhece o semelhante, pois o *mesmo* e o *outro* compartilham elementos primeiros e ideais. Por esta razão, o *mesmo* e o *outro* possuem correspondência quanto a sua forma ideal.

42 PLATÃO, 2011, 37A, p. 108. Platão fundamenta de diversas maneiras a relação entre o *ser*, o *mesmo* e o *outro*. Nos ateremos brevemente a este tema para esclarecer o modo de operação do intelecto de acordo com o presente entendimento que temos do conceito, segundo o comentário de Aristóteles ao Platão.

Disso resulta que a contemplação das relações entre o *mesmo* e o *outro* são causas para o saber ou a ciência (*epistème*). A ciência corresponde a um tipo de atividade intelectual em combinação com a percepção sensível sobre um objeto material, tal como Aristóteles havia dito sobre o número da Díada. Platão, no entanto, fala de dois tipos de intelecto: um que seria engendrado pelo Demiurgo, onde habitaria todos os seres inteligíveis, anteriores ao mundo corpóreo e outro gênero de intelecto, cujo modo de operação seria próprio a seres capazes de inteligir<sup>43</sup>. Apenas o primeiro gênero de intelecto, o Uno, seria eterno, imortal e dotado de um tipo específico de movimento, existindo separadamente do mundo corpóreo.

De outra forma, a análise de Alfred Fouilleé nos mostra que o *mesmo* é a essência indivisível e sempre idêntica a si, própria do intelecto puro e uno (FOUILLEÉ, 1943, p. 263-4). O *outro*, por sua vez, se diz do corpo material, em que a presença de uma capacidade intelectual se manifesta com a união ao intelecto puro. Esta união tem por princípio a alma, *ser* resultante da mescla entre o *mesmo* e o *outro*. Sobre este ponto, Fouilleé examina no seguinte trecho:

[Demiurgo] combinou violentamente a natureza inescrutável do que é diverso com o que é o mesmo; e havendo mesclado os dois com a essência, destas três coisas formou um todo único. Dividiu então o todo em tantas partes como era conveniente, e resultou que cada uma conteria o *mesmo*, o *diverso* [*outro*] e a *essência*<sup>44</sup>.

Assim, o *mesmo*, o *outro* e o *ser*, mistos, correspondem aos elementos inteligíveis da alma, fazendo dela algo superior ao corpo segundo a determinação do Demiurgo. Analisando separadamente cada um dos elementos sob a ótica desta leitura, o *mesmo* é a ideia da unidade, número definidor do *noús*. O *outro* representa o número da díada, já correspondendo uma pluralidade de números. Em consequência, o *ser* da alma humana é o resultado intermediário da relação entre o uno e o múltiplo, em que o *noús* ou o *mesmo* é a parte indivisível da alma e o *outro*, a parte divisível e estritamente corpórea da alma.

Por conseguinte, Aristóteles reconstitui um importante princípio da teoria platônica da alma: “Do mesmo modo Platão, no *Timeu*, compõe a alma a partir dos elementos

43 Cf. *Ibid.*, 37C, p. 108: “Todavia, sempre que se aplica ao racional e sempre que o círculo do Mesmo, que se movimenta com destreza, revela isto, é forçoso que daí resulte saber (*epistème*) e intelectão (*noús*)”. Também, conforme a nota de LOPES in *Ibid.*, p. 109: “Neste caso, não se trata da faculdade de inteligir nem tampouco da sede dessa faculdade; trata-se sim da sua atividade, isto é, da intelectão, sendo o saber o resultado deste processo. Neste contexto particular, *noús* equivale em absoluto a *nóesis*, o termo mais frequente para designar a atividade intelectual.”

44 *Ibid.*, p. 264. Entende-se, aqui, a *essência* como *ser*. Tradução nossa.

(*stóikheíai*), pois sustenta que o semelhante é conhecido pelo semelhante e as coisas são compostas a partir dos princípios” (ARISTÓTELES, *DA*, 2006, I, 2, 404b15-7, p. 51). Sobre este recorte da tese platônica, Fouilleé interpreta que “Para que a alma possa conhecer todos os gêneros, é preciso que participe de todos: tal era o princípio de Platão” (FOUILLEÉ, 1943, p. 264). Este princípio diz respeito à síntese do mesmo e do outro como um modo de operação para a constituição do conhecimento. Ora, o ponto de partida para o conhecimento é a afecção (*páthos*) da parte inteligível da alma em relação ao mundo exterior e material. Aí a necessidade deste mundo para a constituição de um saber científico. Todavia, sendo os elementos inteligíveis da alma os únicos objetos de conhecimento para Platão, Fouilleé conclui que o “Saber [é] reduzir todas as coisas ao pensamento e à alma” (*Ibid.*, p. 264. Tradução nossa).

Seguindo com a análise de Fouilleé, o movimento do pensamento no âmbito do intelecto puro é eterno na medida em que o movimento do pensamento na alma é finito (*Ibid.*, p. 264-5). Além disso, o primeiro move a si mesmo e o segundo é limitado, dado que a alma também é princípio de movimento do corpo material ou do *outro*. Em outras palavras, o movimento da alma se perfaz pela intersecção entre o movimento do *mesmo* ou do *noús* e o movimento do *outro* ou das partes orgânicas e corpóreas do animado.

Ademais, como o intelecto opera enquanto partícipe do corpo animado, no contexto da psicologia platônica? O papel desempenhado pelo movimento do pensamento é contemplar as formas puras do intelecto; por este motivo, este movimento tende a ser eterno, uniforme e regular. O que Platão chama de *lógos* no *Timeu*, segundo a análise de Fouilleé, é o ato intelectual da alma em coincidência com a unidade do intelecto puro, o lugar das formas puras ou seres inteligíveis: “Esta razão pura é muda; este verbo interior não tem voz; por uma silenciosa olhada percebe o intelecto em si mesmo um raio de verdade eterna” (*Ibid.*, p. 265. Tradução livre).

De acordo com Fouilleé, a opinião é uma das modalidades do movimento do *outro* (*Ibid.*, p. 265-6). O processo de formação da opinião tem por elemento fundamental a divisão da matéria pela atividade do intelecto na alma. Contudo, sem que haja necessariamente uma adequação que defina verdadeiramente as coisas. Aliás, a opinião representa o conhecimento da multiplicidade sensível, se colocando como possível condição para a contemplação da forma do que é múltiplo, “Indivisível em si mesmo, sua essência se faz divisível por sua relação com a matéria” (*Ibid.*, p. 266. Tradução nossa). Por outro lado, o conhecimento científico ou epistêmico é formado pela adequação das opiniões através do movimento do pensamento. Sendo assim, o estatuto superior da

constituição de conhecimento pela opinião se atualiza pelo movimento do pensamento discursivo (*diánoia*).

A respeito do movimento do pensamento na esfera da alma intelectual, Fouilleé trata do pensamento discursivo na psicologia platônica como:

(...) faculdade intermediária [que] não tem por objeto nem o puro sensível e nem o puro inteligível, mas os números intermediários, os conceitos gerais e abstratos, as noções matemáticas e lógicas (*Ibid.*, p. 266. Tradução nossa).

Sendo a síntese do sensível e do inteligível, o pensamento discursivo é resultante do ato intelectual sobre as opiniões, representando os juízos abstratos acerca do sensível. Isto é, o pensamento discursivo representa o encontro do sensível com os seus gêneros ideais correlatos, os quais Aristóteles denominará posteriormente de *categorias* (*kategoríai*): “(...) a *diánoia* enlaça o particular com o universal e introduz em nossos conhecimentos a unidade lógica, que não é nem a multiplicidade real da sensação e nem a unidade real da Ideia” (*Ibid.*, p. 266. Tradução nossa) (*Ibid.*, p. 266. Tradução nossa).

Podemos dizer, então, que o movimento gerador do pensamento discursivo retrata precisamente a síntese das funções concernentes à essência mista da alma. Em pormenores, enumeremos sucintamente estas funções: (i) redução do individual sensível ao universal abstrato e inteligível e (ii) ascensão da multiplicidade para a unidade, ou seja, da própria alma para as formas inteligíveis do intelecto puro. Esta perspectiva de Platão, segundo Fouilleé, sobre a alma intelectual assemelha ao estatuto passivo do intelecto para Aristóteles, responsável por definir, dividir, generalizar e raciocinar acerca das coisas e dos fenômenos observados no mundo físico, dependendo primordialmente dos dados colhidos pela percepção sensível. Ora, por mais que Aristóteles objetasse fortemente Platão a respeito do movimento do pensamento, é possível, a partir destes dados, encontrar um gérmen da influência platônica na psicologia de Aristóteles. Por enquanto, observemos agora os momentos em que a psicologia de Platão e de Aristóteles divergem, comparando o intelecto e o pensamento sob o arcabouço do movimento.

Platão nos sinaliza que o intelecto, tal como é engendrado pelo Demiurgo, se assemelha aos astros celestes, pois os movimentos destes, considerados então circulares, refletem a perfeição do intelecto, cujas formas inteligíveis são “(...) seres vivos, divinos e eternos, que permanecem para sempre imutáveis e a girar sobre si mesmos”

(PLATÃO, 2011, 40b, p. 114-5). Por outro lado, Platão considerava os movimentos retilíneos como pertencente a um gênero de movimento que se apresenta tão somente no âmbito do mundo sensível, corpóreo e material. Este tipo de movimento, contrário à ordem e à suma racionalidade do movimento do intelecto, confere aos seres vivos um princípio de desordem e irracionalidade, princípio do qual Platão denomina de *sensação*, diz: “os movimentos, imprimidos ao corpo, recaíam sobre a alma. Por causa disso, esses movimentos foram chamados sensações, e ainda agora, no seu conjunto, são assim chamados” (*Ibid.*, 40c, p. 120-1). Veremos, em contrapartida, que Aristóteles tinha uma outra avaliação sobre o movimento retilíneo no domínio das operações do intelecto.

Para avaliar como ocorre a apreensão das coisas através da atividade intelectual, Aristóteles faz um amplo exame da proposta platônica no que diz respeito ao movimento do pensamento referente ao intelecto (ARISTÓTELES, *DA*, 2006, I, 3, 407a3-b11, p. 57-9). No exame da opinião recolhida a partir de Platão, Aristóteles explana:

Pois claramente Platão quer que a alma do universo seja tal como o que é denominado porventura de intelecto (e certamente não quer que seja como a parte perceptiva ou desiderativa (*epithymetikón*), pois o movimento delas não é locomoção circular). Ora, o intelecto é uno e contínuo (*synekhés*), como também o pensamento. (*Ibid.*, 407a4-7, p. 57)

Deste relato, concebe-se a circularidade como a maneira pela qual o intelecto se movimenta, pois o intelecto se relaciona integralmente apenas consigo mesmo. De outra maneira, as partes perceptiva e apetitiva da alma detêm ainda de uma relação com a formação da opinião e da ciência, participando como processo necessário cuja finalidade é produzir proposições científicas ou opinativas. Voltando à interpretação da opinião platônica, Aristóteles faz uma aparente distinção entre pensamento (*nóesis*) e intelecto (*noús*). Quais os elementos que contribuem teoricamente para esta distinção? Se o intelecto e o pensamento são uno e contínuo, não haveria interrupção de seu movimento. Para Platão, o intelecto e o pensamento não entrariam em estado de repouso. Ora, nas passagens anteriores, Aristóteles nos diz que de acordo com Platão apenas o intelecto é Uno. Então, o que justificaria a inserção do conceito de pensamento no campo de ação da unidade?

Uma hipótese que podemos levantar, a partir do trecho que se segue, seria que a leitura de Platão feita por Aristóteles estabelece o estatuto do pensamento como mantendo uma relação de identidade com os objetos pensados (*nóema*), segundo ele: “Ora, o intelecto é uno e contínuo como o pensamento, e o pensamento são as coisas



pensadas – que são unas por estarem em sucessão, como o número, e não como a magnitude (*mégethos*)” (*Ibid.*, 407a6-7, p. 57-8). Ademais, Aristóteles refere-se aos objetos matemáticos e quantitativos? Aqui, devemos atentar na diferença entre magnitude e número. Uma grandeza ou magnitude diz respeito a uma extensão, ou seja, a uma quantidade potencialmente divisível em partes contínuas, como as linhas, as superfícies e os sólidos<sup>45</sup>. Os números, para Aristóteles, são produtos abstratos que não possuem alguma extensão, sendo assim chamados de *quantidades discretas*<sup>46</sup>. Logo, os objetos pensados não possuiriam qualquer extensão, pois a sucessão numérica existe separadamente dos objetos da percepção sensível, enquanto as magnitudes poderiam ser perceptíveis, como o sólido. Estaria Platão, sob o olhar de Aristóteles, tratando os números da alma como magnitudes?

Como hipótese de resposta à questão, voltemos ao conceito platônico de intelecto. Por estar associado ao número do uno, o intelecto não é divisível (*meristos*) em partes: “E por isso o intelecto não é contínuo deste modo; e, ou bem é sem partes, ou bem é contínuo, mas não como uma magnitude” (ARISTÓTELES, *De Anima*, 2006, I, 3, 407a9-10, p. 58). O aprofundamento que Aristóteles faz da opinião de Platão leva-nos a concluir que o intelecto não é uma grandeza, pois “sendo magnitude, como pensará: por inteiro ou por alguma – e não importa qual – de suas partes?” (*Ibid.*, 407a10, p. 58). Então, o questionamento feito a Platão parte da possibilidade segundo a qual o intelecto tem de exercer uma certa atividade, como inteligir em relação a um objeto. Na crítica de Aristóteles, como o intelecto se atualizaria ou operaria se ele fosse concebido como uma quantidade contínua ou uma magnitude? A análise da questão se faz no seguinte trecho:

Se por parte, ou pensará segundo uma magnitude ou segundo um ponto (*amerés*) – se é que se deve chamar de parte o ponto. Se pensar segundo um ponto, e estes são ilimitados, é claro então que jamais percorrerá a todos; se pensar, por outro lado, segundo uma magnitude, pensará o mesmo muitas ou ilimitadas vezes. Mas é evidente que ele pode pensar uma só vez (*Ibid.*, 407a12-15, p. 58).

45 PETERS, F.E. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*. Trad.: Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1976. Retomaremos a discussão sobre a magnitude e a extensão ocasionalmente para discutir o conceito de corpo animado e a sua relação com o intelecto.

46 Em relação às quantidades discretas e contínuas, Aristóteles se debruça sobre estes conceitos nas *Categorias*, 6, 4b20-3: “A quantidade é discreta ou contínua. [A quantidade discreta] se compõe de coisas cujas partes têm entre si uma relação de posição e de coisas cujas partes não têm posição respectiva. São quantidades discretas, por exemplo, o número e a palavra; são quantidades contínuas, a linha, a superfície, o corpo e, ademais, o tempo e o espaço” (ARISTÓTELES, “*Categorias*” in *Tratados de Lógica (Organon)*. Trad.: Fernando Larroyo. Ciudad del Mexico: Editorial Porrúa, 1993, p. 29. Tradução nossa). Se para Platão os números da alma são o uno, a díada, a superfície e o sólido, então a alma seria constituída por quantidades contínuas, um dos fatores que faz Aristóteles pôr em questão a concepção platônica de alma.



Analisando basicamente os preceitos quantitativos que se associam ao exame da concepção platônica de intelecto, o ponto é a grandeza ou a quantidade contínua elementar ou fundamental, se comparando ao número da unidade, característica específica a este conceito de intelecto. Na observação de Aristóteles sobre Platão, se o intelecto opera analogamente ao axioma de que o ponto é parte indivisível e elementar de qualquer grandeza, existente em infinita quantidade, então o intelecto não conhece ou não pensa efetivamente um objeto inteligível. Portanto, o intelecto não atingiria nenhuma finalidade devido a sua infinitude, distintamente das outras capacidades da alma numeradas por Platão.

Pois bem, se Aristóteles denuncia uma suposta falta de finalidade característica das operações do intelecto segundo Platão, então ficaria explicado porque o movimento que ocorre sobre o intelecto segue uma trajetória circular<sup>47</sup>: “É necessário que o intelecto seja o tal círculo (*kyklos*); pois o movimento do intelecto é o pensamento e o movimento do círculo é a locomoção circular (*periphorá*)” (ARISTÓTELES, DA, 2006, I, 3, 407a19-20, p. 58). Neste momento, Aristóteles avalia a concepção de intelecto sob o prisma da física, já que se parte da perspectiva de que o movimento dos astros celestes, incluindo o que Platão chama de intelecto, ocorre eterna e circularmente. Também, em possível resposta à questão levantada sobre a diferença entre intelecto e pensamento, indica-se neste trecho que o pensamento se refere ao movimento próprio do intelecto, ou seja, o intelecto entende um objeto pensado através do movimento do pensamento.

Desta maneira, Aristóteles faz uma analogia entre o movimento que gera um círculo e o movimento do pensamento: “e se, de fato, o pensamento fosse locomoção circular, também o intelecto seria o círculo, do qual a locomoção circular seria o pensamento” (*Ibid.*, 407a20-1, p. 58). Neste trecho, conclui-se a comparação anterior, quer dizer, que há uma semelhança entre o movimento do próprio pensamento com o movimento de um círculo, sendo que este círculo seria análogo ao intelecto. Isto posto, para Platão, o pensamento é o movimento que se faz corrente sobre o intelecto.

Na interpretação de Aristóteles sobre a teoria platônica do intelecto, a razão do movimento eterno e circular do pensamento se deve à separabilidade do intelecto em relação ao mundo físico? Uma vez que o pensamento não é capaz de apreender nada a respeito do objeto da percepção sensível, ele estaria em relação tão somente com o

47 Cf. PLATÃO, 2011, 34A, p. 103-4: “Este foi, de um modo global, o desígnio (*logismos*) do deus que é eternamente o deus que havia de vir a existir um dia; tendo assim raciocinado, fez-lhe um corpo liso e totalmente uniforme, em todos os pontos equidistantes do centro e perfeito a partir de corpos perfeitos.”

intelecto. As causas desta incapacidade do pensamento em conhecer os sensíveis habitam na eternidade do movimento deste; se um objeto poderia ser efetivamente pensado, então o movimento do pensamento cessaria.

Desta tese platônica, Aristóteles arquiteta o seu contra-argumento:

Para os pensamentos práticos (*praktikaí noéseis*), contudo, há limites (pois todos são em favor de outra coisa); e os pensamentos teóricos (*theoretikaí noéseis*), por sua vez, são limitados de maneira similar a enunciados (*lógoi*) (*Ibid.*, 407a24-5, p. 58).

Destas linhas, podemos inferir que Platão concebia o movimento do pensamento como eterno, ao passo que Aristóteles defendia a tese do qual este movimento é dotado de um fim. Entretanto, como Aristóteles demonstra o caráter finalístico do movimento do pensamento?

### 3.3.3) O caráter retilíneo do movimento do pensamento

Em objeção à tese platônica, Aristóteles nos apresenta o modo de operação do movimento do pensamento, através de uma breve descrição de seu esquema lógico no *De Anima*:

No que diz respeito às demonstrações (*lógoi*), elas não só partem de um princípio (*arkhé*), como têm um fim: o silogismo (*syllogismós*) ou a conclusão (*sympérasma*) (e, se não alcançam o seu fim, também não retornam novamente ao princípio, mas progridem em linha reta, assumindo sempre um termo médio e um extremo; a locomoção circular, ao contrário, retorna novamente ao princípio) (*Ibid.*, 407a25-30, p. 58).

A partir do que foi dito, a propriedade fundamental que define o movimento do próprio pensamento é a *demonstração*, pedra de toque do método aristotélico para a aquisição do conhecimento. Por sua vez, a demonstração é operada, na esfera do pensamento, através do método silogístico. Mesmo que esteja para muito além do alcance teórico deste trabalho explicar os muitos modos de silogismo a partir dos quais Aristóteles aborda nos seus tratados de lógica, faremos algumas observações sobre, para compreender como se estrutura a crítica de Aristóteles à circularidade e eternidade naturais ao movimento do pensamento segundo o relato do filósofo acerca do *Timeu* de Platão.

As diferenças que indicam a discrepância da tese aristotélica à tese platônica quanto ao movimento do pensamento residem no caráter retilíneo em detrimento da

circularidade e no caráter da finalidade, em detrimento da eternidade. Um esquema silogístico possui dois termos extremos e um termo médio. O primeiro termo extremo é o princípio ou ponto de partida do movimento demonstrativo do pensamento, indicado pela premissa maior. Respectivamente, o segundo termo extremo é o fim ou a conclusão da demonstração. Entre estes dois termos extremos, o termo médio é o instrumento que possibilita o movimento do pensamento por meio do desenvolvimento da demonstração. Desta explicação, podemos inferir o porquê o movimento do pensamento seguir uma trajetória retilínea, pois entre o termo extremo principal e o termo extremo conclusivo, mediante o termo médio, a trajetória se assemelha a uma reta com início, meio e fim – momento no qual o movimento do pensamento se encerra. Por conseguinte, encerrado este movimento, não há uma possibilidade de retorno a um mesmo princípio, tal como Platão apregoava com a sua tese da circularidade do movimento próprio ao pensamento. Por outro lado, o movimento do pensamento, segundo Aristóteles, tem por finalidade a produção de proposições que predica essencialmente o que é algo, de acordo com o que já foi abordado no capítulo anterior desta dissertação.

Em conclusão Conforme Fouilleé, seguindo a interpretação de Aristóteles, dado o seu caráter de uno, múltiplo e a sua síntese, a alma para Platão pode ser considerada como uma espécie de número (FOUILLEÉ, 1943, p. 266). Contudo, neste caso, ressaltamos que não seria o número empregado como entidade matemática, tal como via Aristóteles<sup>48</sup>, mas o número “(...) real e vivente, que move a si mesmo” (FOUILLEÉ, 1943, p. 267. Tradução nossa). Também, o conceito platônico de alma contém em si uma ambiguidade. Por um lado, a alma é indivisível, pois ela possui uma existência isolada em relação aos elementos materiais e divisíveis. Por outro lado, a alma possui uma divisão em caráter numérico, já que, não sendo a unidade absoluta do *noús*, ela pode ser dividida em partes que mantêm uma relação entre si: “(...) apesar de ser idêntica no fundo, como o mesmo Platão demonstra, está igualmente sujeita à mudança pela mobilidade de seus pensamentos, de seus sentimentos e de seus atos” (*Ibid.*, p. 267. Tradução nossa).

Por consequência, a alma platônica funciona como mediadora entre a multiplicidade da matéria sensível e da unidade do intelecto puro, engendrado pelo Demiurgo. Assim sendo, exercendo o ofício de termo médio entre o *mesmo* e o *outro*,

48 Cf. ARISTÓTELES, 2006, *DA*, I, 4, 408b32-409a4, p. 62: “Das coisas que se dizem, a menos razoável é que a alma é um número que move a si mesmo. Pois há duas impossibilidades: primeiro, aquelas decorrentes de dizer que a alma se move, e depois, em particular, aquelas de dizê-la número. Como compreender que uma unidade se mova – por qual agente e como –, se ela é sem partes e indiferenciada? Pois, na medida em que pode mover e é móvel, é necessário que tenha diferenças.”

qual a diferença específica entre a alma e o intelecto puro? Sendo a alma a condição necessária da passagem do intelecto como unidade para a multiplicidade do corpo material e sensível, expõe Fouilleé: “A alma, que é múltipla com respeito a matéria, é o meio harmônico de que Deus<sup>49</sup> devia valer-se para fazer o intelecto se dirigir ao corpo” (FOUILLEÉ, 1943, p. 267. Tradução nossa).

A constituição da noção platônica de alma possui, até certo ponto, similaridade com o conceito de intelecto produtor ou ativo na medida em que a alma é vista sob a ótica da indivisibilidade e inalterabilidade, conforme Claghorn (1966, p. 109). A partir do momento em que a alma se relaciona com o corpo, ela passa a adquirir um caráter de passividade dada a disposição sensível e apetitiva própria da relação entre alma e corpo. Mesmo que Aristóteles tenha reconhecido que Platão não examinou propriamente no *Timeu* (isso vale da mesma forma para seus outros predecessores) como a alma interage com o corpo e como ela o anima, Claghorn apresenta outro ponto de convergência quando:

Ele [Aristóteles] reconheceu, por exemplo, que a Alma-mundo deve ser chamada de 'mente' (*noús*, *De An.* 407a3-5) (...). Além disso, Aristóteles observou que quando a mente 'move', ela pensa, deixando claro que ele entendeu a intenção básica de Platão. (*Ibid.*, p. 110. Tradução nossa)

Então, à vista disso, a crítica à circularidade do movimento do pensamento ao intelecto se fundamenta à luz da demonstração silogística, da qual não se poderia pensar o mesmo da mesma maneira ou sob o mesmo aspecto.

A crítica de Aristóteles a Platão é propriamente uma crítica ao estatuto do *noús* para a aquisição de conhecimento no *Timeu*. Mas o próprio Aristóteles parece não deixar claro o seu posicionamento quanto à relação entre o intelecto separado e o intelecto da alma, no *De Anima*, III, 4-5, havendo até um certo resquício da doutrina platônica na sua noética. A princípio, Claghorn afirma que “O conhecimento é adquirido quando o intelecto

49 Platão não nos deixa claro, no *Timeu*, as diferenças entre o Demiurgo (*Demiourgós*) e Deus (*theós*), contudo, sabemos que não são conceitos unívocos. Examinemos e comparemos os conceitos à luz da leitura de Claghorn: “Dizer que Deus é um em Platão pode parecer uma contradição, porque ele apresenta vários deuses. Às vezes ele admite a existência dos deuses na mitologia; em outras ocasiões, ele designa os planetas e as estrelas fixas como deuses, e o universo total como um deus.” Ademais, Claghorn interpreta que apenas o deus é uma entidade sumamente racional, pois o mundo corpóreo é consequência da atividade do seu intelecto e do seu desígnio. Assim, a qualidade de perceptível relativo aos componentes do mundo corpóreo é, genuinamente, reflexo do intelecto divino: “Quando nós possuímos o mesmo tipo de racionalidade, nós imitamos Deus” (47bc) (CLAGHORN, 1966, p. 115. Tradução nossa). Portanto, sintetizemos por enquanto a concepção de que Deus é separado do mundo corpóreo e possui, no plano da eternidade, todo o conhecimento e sabedoria. Por sua vez, o conhecimento dos homens é reflexo dos primeiros princípios do conhecimento relativo ao intelecto demiúrgico.

passivo no homem muda conforme o intelecto ativo” (*Ibid.*, p. 107. Tradução nossa). Mais, é evidente a sua aproximação com a doutrina platônica quando:

Isso poderia sugerir que o conhecimento está pelo menos potencialmente em nós, até mesmo anterior à consciência que temos dele, e é provavelmente não tão distante do que foi extraído da doutrina da reminiscência [da alma], proposta por Platão (*Ibid.*, p. 107. Tradução nossa).

Entretanto, aparentemente, Aristóteles defenderá nos primeiros capítulos do Livro II do *De Anima* que a alma não poderia existir, em nenhuma hipótese, separada do corpo. Se levarmos em consideração uma radical distinção entre a alma e o intelecto, o ponto de convergência entre Aristóteles e Platão está justamente na eternidade do intelecto, enquanto pertencente a um estatuto de total atividade e produtividade, além da separabilidade em relação à alma. Também, na mesma obra, Aristóteles não explica claramente se e como o intelecto passivo pode ser uma parte imortal da alma, como também não explica se a verdade das formas inteligíveis e numéricas contempladas pela parte intelectual da alma são imortais e eternas. Assim sendo, acerca da relação entre a alma e o intelecto, vista sob o espectro da imortalidade, diz Claghorn: “Novamente, aqui está um paralelismo com Platão, desta vez com sua doutrina da pós- e pré-existência da alma humana e de sua perspectiva de que o *noús* é a parte imortal da alma” (*Ibid.*, p. 107. Tradução nossa).

Como hipótese de interpretação das lacunas deixadas pela crítica de Aristóteles a Platão, tanto para o Estagirita quanto para o seu mestre, o *noús* é separável porque é essencialmente atividade (*enérgeia*)<sup>50</sup>. Como força originária da própria matéria animada, ele é superior à simples passividade (*Ibid.*, p. 107-8). Comparado à tradição platônica, Aristóteles desmembra a íntima relação conceitual entre *noús* e *psykhe*, em que esta última é examinada sob os pontos de vistas “fisiológicos e psicológicos”. Todavia, a eternidade é uma qualidade do intelecto separado da alma, mesmo que esta seja condição de atividade da parte intelectual da alma, abrindo margem a um outro paralelismo na concepção de *noús* e *psykhe* entre os dois filósofos:

Mas, embora o Estagirita tenha concentrado mais nos aspectos fisiológicos e psicológicos da alma (...), ele julgou o intelecto para ser eterno, posteriormente ensinado de acordo com uma versão levemente modificada da perspectiva predecessora “platônica” (*Ibid.*, p. 108. Tradução nossa).

<sup>50</sup> Segundo Claghorn, a palavra grega *energeia*, traduzida por *atividade*, tem campos conceituais muito similares ao que Platão chamava de movimento no tocante à alma e ao intelecto. Ver *Ibid.*, p. 118.

Em síntese, é possível supor que Aristóteles trataria do intelecto como o fundamento sobre o qual o pensamento se movimenta de acordo com um princípio e um fim. Retomando a crítica a Platão, Aristóteles nos diz:

Além disso, se a mesma locomoção circular se repete muitas vezes, também muitas vezes deverá pensar o mesmo. Aliás, o pensamento mais parece um certo repouso – um deter-se (*epistasis*) – do que um movimento, e o mesmo se dá com o silogismo (ARISTÓTELES, *DA*, 2006, I, 3, 407a32-3, p. 46).

Ora, tal como Aristóteles aplica o conceito de movimento e repouso a respeito aos fenômenos físicos, o movimento do pensamento também entraria em repouso. Em conclusão, da mesma forma que o movimento dos objetos da percepção sensível ocorrem sobre o mundo físico e material, o movimento do pensamento ocorreria no âmbito do intelecto.

Todavia, a linha interpretativa de Claghorn nos afirma que o intelecto, enquanto separado do mundo corpóreo, é imóvel e estático<sup>51</sup>. Aqui se apresenta uma crítica ao exame de Aristóteles, concluindo que o *noús* referente a Platão é uno e permanece em movimento em torno de si mesmo, pois “Platão elaborou claramente que o movimento é resultado da irregularidade e da não-uniformidade (57e-58a)” (*Ibid.*, p. 116. Tradução nossa). Desta maneira, formula-se que a irregularidade e a ausência de uniformidade não seria coerente com a eternidade do movimento do intelecto atribuído a Platão por Aristóteles. Para o Estagirita, conforme o ponto de vista de Claghorn, o movimento é uma propriedade concernente aos elementos do mundo físico. Em sentido estrito, o pensamento se atualiza pelo movimento demonstrativo do silogismo. Logo, se o intelecto produtivo é separado e sem o qual nada pensa, ele exerceria a sua atividade apenas em relação a um corpo animado capaz de pensar? Em caso afirmativo, como ocorreria este processo?

A respeito disso, nem Aristóteles, no *De Anima*, e nem Platão, no *Timeu*, parece ter explicado demonstrativamente acerca desta questão, tampouco os predecessores pré-socráticos com base nas linhas interpretativas aqui citadas e comentadas. Apesar disso, há um consenso entre Aristóteles e os seus predecessores em reconhecer a natureza do intelecto produtivo (*noús poietikós*) como separada do mundo corpóreo ou físico. Para

51 Cf. CLAGHORN, 1966, p. 120: “Platão diz que o intelecto *qua* racional está em repouso, mas que a alma, *qua* referida ao corpo e ao movimento, está em movimento”. (tradução nossa).

Aristóteles, enquanto capacidade própria a alma (*noús pathetikós*) o intelecto é o seu aspecto mais elevado. No próximo capítulo, detalharemos a natureza da capacidade intelectiva por meio do exame da definição aristotélica de alma e de suas capacidades ou potências antes de retomarmos a questão pela qual o intelecto produtivo é causa do intelecto passivo.

#### **4 CAPÍTULO III – A ALMA, A PERCEPÇÃO SENSÍVEL E A IMAGINAÇÃO NA ATIVIDADE INTELECTIVA**

Depois de termos examinado o que Aristóteles nos transmitiu em relação às opiniões anteriores de Demócrito e a tradição atomista, de Anaxágoras e de Platão,



voltemos agora à nossa principal obra de estudo: *De Anima*. Trata-se agora, em sentido amplo, de investigar como Aristóteles adéqua o seu conceito de alma (*psykhe*) ao conceito de intelecto (*noús*). Começemos examinando e elencando os elementos da definição do conceito de alma, até chegarmos no exame de sua concepção da parte intelectiva (*noetikós*), passando por um exame mais apropriado à nossa temática de pesquisa das faculdades da percepção sensível (*aísthesis*) e da imaginação (*phantasia*). Em resumo, direcionaremos a nossa atenção à interdependência que Aristóteles estabelece entre a doutrina do intelecto e da alma antes de indicarmos a possível separação entre as duas doutrinas.

#### 4.1) AS DEFINIÇÕES DE ALMA

Antecipando alguns detalhes da nossa ulterior exposição sobre a definição aristotélica de alma, Michael Frede bem sintetiza as definições aristotélicas de alma como aquilo em virtude do qual um corpo animado vive, em categórica rejeição à concepção platônica de alma (FREDE, M. 2003, p. 93). Para Frede, Platão concebia a alma como puro pensamento e, contrapondo-se ao seu mestre, Aristóteles apresenta uma novidade sobre o tema, descartando tanto o materialismo radical de alguns de seus predecessores quanto ao posicionamento intelectualista do tema na perspectiva de Platão. Trata-se da alma ser algo capaz de animar um certo tipo de corpo – algo além de ser apenas pensamento. Esta estrutura de explicação se articula da seguinte maneira, de acordo com Frede:

Aristóteles pensa que é verdadeiro [o fato] de que os objetos naturais e seus componentes em geral não podem ser inteiramente entendidos em termos de seus constituintes materiais e suas propriedades, mas devem ser explicados em termos de sua essência ou natureza (*Ibid.*, p. 94. Tradução nossa)

Assim, quando o Estagirita concebe essências acerca dos seres animados, ele não está concebendo-as apenas como vagas configurações de princípios elementares básicos. Afinal, o que constitui a essência de um corpo animado? Para examinarmos esta questão, vamos retomar brevemente o método de investigação de Aristóteles.

No que diz respeito ao método a partir do qual Aristóteles emprega para investigar os seus objetos, o *enunciado definidor* (*tón horistikón lógon*) é a finalidade do uso do método investigativo do filósofo (ARISTÓTELES, *De Anima*, 2006, II, 2, 413a11-20, p. 71).

O processo metodológico para se criar definições a partir da razão (*káta tón lógon*) tem por pressuposto tornar claro algo que não se apresenta de forma tão clara, neste caso, a alma. Sobre o enunciado definitório, diz o Estagirita: “não somente é preciso que o enunciado definidor esclareça o fato – como o faz a maioria das definições – mas ainda conter e expressar a causa (*aitía*).” (*Ibid.*, 412a14-15, p. 71-2). Sobre as preliminares para uma definição de alma, ela é primeiramente concebida como um fato presente na natureza (*physis*).

Por via de seu método, Aristóteles deve investigar a causa da alma existir tão somente em conjunto com o corpo animado (*tó émpsykhon*). No âmbito metodológico, o enunciado definidor expõe a causa de um fato e a conclusão (*sympérasma*) deste. Assim, uma definição adequada da alma deve satisfazer o requisito de expor as causas e as finalidades dela. Para tornar mais evidente ao nosso leitor como Aristóteles emprega o seu método neste caso, exporemos um exemplo geométrico<sup>52</sup>, posto pelo filósofo sobre o modo de operação do enunciado definidor:

O que é, por exemplo, a quadratura? É fazer equivaler um retângulo equilátero a um retângulo qualquer. Mas tal definição é o enunciado da conclusão; e o que diz, por sua vez, que a quadratura é a descoberta de uma média proporcional enuncia a causa (*Ibid.*, II, 2, 413a16-20, p. 74).

A definição que Aristóteles faz da alma leva em consideração os princípios do conceito de *substância* (*ousía*). Assentimos que não teremos espaço nesta pesquisa para investigar profunda e especificamente as diversas dificuldades que envolvem este conceito; assim, compreendemos que a sua menção neste trabalho tem como finalidade entender o movimento argumentativo da definição de alma. Afinal, como Aristóteles parte do conceito de substância para definir a alma?

Segundo o filósofo, “Dizemos que um dos gêneros dos seres (*tón ónton*) é a substância” (*Ibid.*, II, 1, 412a6, p. 71). Sucintamente falando, a substância diz respeito ao

52 No capítulo 3 do Livro II da nossa obra em análise, Aristóteles faz uma retomada da estrutura geométrica como modelo e método de definição de alma, segundo o filósofo: “É claro que poderia da mesma maneira haver, então, um enunciado único tanto da figura (*skhématos*) como de alma. Pois nem no primeiro caso existe figura além do triângulo e daquelas que o sucedem, nem neste caso existe alma além das mencionadas” (*Ibid.*, II, 3, 414b20-3, p. 77-8). A respeito desta afirmação, cabe um exercício de interpretação para explicar como este modelo é utilizado para enquadrar as potências da alma em uma definição geral de alma. Por exemplo, se a alma pode ser dividida em partes, o modelo geométrico do círculo não seria adequado pois a divisão de um círculo não poderia resultar em outros círculos. Por outro lado, assim como as figuras geométricas não-circulares derivam primeiramente do triângulo, as potências da alma derivam também da alma como primeira atualidade do corpo animado, conforme examinaremos no corpo deste trabalho. Logo, assim como “(...) no quadrilátero está o triângulo, na faculdade perceptiva está a nutritiva” (*Ibid.*, II, 3, 415a30-1, p. 78).

que a coisa é, remetendo-se sempre a um gênero (*génos*), tal como um corpo animado é uma espécie pertencente ao gênero de corpos que habitam o mundo físico ou a natureza. Logo, um corpo animado é um tipo de substância, nesta circunstância, é gênero de todos os corpos animados individuais.

Conforme o *De Anima*, o conceito de substância demonstrado pelo filósofo compreende três acepções (*Ibid.*, II, 2, 412a7-11, p. 71). A substância pode ser *matéria* (*hyle*), isto é, o princípio de indeterminação que antecede a *forma* (*eîdos*). Uma definição aponta o que alguma coisa ou um ser é pela predicação do seu gênero e da sua diferença específica ou gênero próximo. Entretanto, em sua natureza, a matéria existe como um elemento que se apresenta imediatamente no mundo físico. Por outro lado, a forma, em conjunto com a matéria, se apresenta como uma definição de alguma coisa. A síntese entre a matéria e a forma corresponde à existência de uma substância composta de matéria e forma (*synthéte*). Enquanto existentes em vida, os corpos animados são compostos inseparáveis, visto que a separação da matéria em relação a forma só ocorre no perecimento de tal corpo. O conceito aristotélico de corpo (*sôma*) leva em consideração a ocupação de um lugar na natureza e a possibilidade de movimento, seja por si, seja por outro. Explicado muito brevemente os princípios estruturais com o objetivo de compreender como Aristóteles define a alma, veremos a seguir como se constitui um corpo animado enquanto substância composta de matéria e forma.

#### 4.1.1) Condições ontológicas para a definição de alma

Para apresentarmos a definição aristotélica de alma, faremos aqui uma digressão necessária. Por que Aristóteles insiste na suposição de que se deve levar em consideração o primado da substância como condição indispensável para a definição dos objetos? Em primeiro lugar, a substância de um objeto de investigação está intimamente relacionada com uma certa disposição ou organização interna de tal objeto, explica Frede:

Existem determinados constituintes materiais, mas eles estão dispostos ou organizados de tal maneira que, assim dispostos ou organizados, podem assumir certas funções – [contudo] não sendo assim dispostos ou organizados – eles nunca poderiam realizá-las (...). Apenas uma disposição ou organização de um certo tipo, concebida de uma certa maneira, poderia considerar como uma essência. (FREDE, M., 2003, p. 98. Tradução nossa.)

Em segundo lugar, para a sustentação ontológica da definição substancial da alma, é visto que, para Aristóteles, o conceito de substância não deve nos servir para explicar princípios básicos ou primários, mas antes explicar coisas ou fenômenos reais. Basicamente, o conceito de substância tem por papel evidenciar, de forma mais ampla possível, a causa da existência do objeto. Desta maneira, a primazia ontológica dos objetos de interesse investigativo para Aristóteles implica na formação de uma tessitura epistemológica, diz Frede: “O que nós tentamos entender quando nós fazemos ciência são os objetos ordinários em volta de nós” (*Ibid.*, p. 99. Tradução nossa). Portanto, é neste sentido que Frede faz uma aproximação entre a ontologia e a ciência para Aristóteles: a investigação ontológica sobre o que é a alma também consiste em uma investigação epistemológica.

Na interpretação de Frede, o conceito de alma está subsumido ao plano da natureza (*Ibid.*, p. 99). Em princípio, a natureza é um princípio de movimento e de repouso de todas as coisas que participam dela. Proporcionalmente falando, um corpo animado possui uma disposição interna capaz de atualizar este princípio. A saber, o princípio interno de movimento e repouso do corpo animado se comunica com o princípio externo de movimento e repouso das substâncias componentes da natureza. Para explicar como a alma se justifica como princípio interno de mudança de um corpo animado, é preciso aprofundar a nossa explicação sobre a relação entre matéria e forma.

Na esfera da concepção aristotélica de alma, o conceito de matéria corresponde a condição segundo a qual um corpo animado contém potencialidades que necessariamente poderão se atualizar durante a sua existência enquanto ser vivo (*Ibid.*, p. 100). Em outros termos, a matéria é relativa aos constituintes orgânicos que faz um corpo estar apto a exercer o seu princípio interno e autônomo de movimento e repouso, próprio da alma. Por conseguinte, o conceito de matéria é reduto das causas primeiras dos processos naturais que justificam a manutenção da vida no animado. Por outro lado, a forma define e delimita o funcionamento deste processo inerente à matéria. No que diz respeito à alma e ao corpo vivo, a matéria é um indicativo da existência das disposições orgânicas próprias aos corpos animados, ao passo que a forma circunscreve as funções orgânicas que se apresentam e se atualizam nestes corpos.

Em suma, o caráter material de um corpo animado se apresenta na existência dos elementos orgânicos que lhe compõe e a explicação do seu caráter formal ocorre pelo elenco das capacidades ou potências que caracterizam um organismo vivo, argumenta Frede:

(...) eles [os animados] têm um lado material para serem descritos em termos dos constituintes materiais do organismo e suas características e um lado formal para ser especificado em termos das capacidades naturais do organismo (*Ibid.*, p. 104. Tradução nossa).

No caso dos corpos animados, a distinção entre potência (*dýnamis*) e ato (*energeia*) se faz necessária para separar as capacidades de um organismo vivo dos processos naturais que envolve o uso destas capacidades. De maneira análoga, a noção aristotélica de matéria nos ajuda a perceber as diversas relações entre um corpo – contendo em si um princípio interno de movimento e repouso – e a noção de forma que, por sua vez, se apresenta como sendo um modo de definir e esclarecer sobre os fenômenos naturais concernentes à alma, ao corpo animado e à natureza em sua totalidade. Portanto, o conceito de alma se retrata como forma na medida em que ele se coloca como um fator diferenciador entre corpo animado e a natureza, correspondente à totalidade dos fenômenos físicos que estão, sob algum aspecto, em interação com o animado através do princípio de movimento e repouso. Desta maneira, pensar a substância de um corpo animado nos direciona a uma explicação causal<sup>53</sup> para o movimento deste tipo de corpo (FREDE, M., 2003, p. 95-6), na concepção de Frede. Dos modelos causais, a causa eficiente parece ser uma maneira adequada para explicar a alma – enquanto forma e ato do corpo. Também, a causa eficiente explica adequadamente os movimentos internos do corpo animado em relação ao meio onde vive, já que este modelo causal se pauta mais atentamente ao processo e não às características particulares do agente de um processo.

Através da causa eficiente, Aristóteles poderia eximir-se da responsabilidade de fazer uma investigação acerca das características particulares da alma. Mesmo assim, toda e qualquer explicação a respeito dos objetos da natureza requer um conceito de substância para atender tal propósito, adverte Frede: “As Formas ou essências

53 Para investigar as principais causas dos fenômenos da natureza, Aristóteles lança mão da *doutrina das quatro causas*, apresentadas na *Física*, II, 3 e *Metafísica*, I, 3. Para Aristóteles, em sentido amplo, o conhecimento das coisas tem por critério o conhecimento do “por que” das coisas ou, melhor dizendo, de sua *causa próxima*. A causa próxima pode ser *material, formal, eficiente e final*. A causa é material quando se trata do constitutivo interno do que algo é feito. A causa é formal quando se trata da forma ou modelo de algo, podendo ser a definição da coisa dada através do gênero em que ela pertence. A causa é eficiente quando se trata do princípio primeiro de onde provém o movimento e repouso. A causa é final quando se trata a respeito daquilo para o qual algo é. Uma mesma coisa e um mesmo fenômeno, para Aristóteles, pode comportar em si os quatro sentidos de causa (ARISTÓTELES, *Física*, 1993, II, 3, p. 140-5 e ARISTÓTELES, *Metafísica*, 2014, I, 3, p. 15-9).

(*essences*)<sup>54</sup>, de acordo com Aristóteles, entra como explicações em muitos sentidos, por exemplo, como causas eficientes ou finais” (*Ibid.*, p. 100. Tradução nossa). Portanto, nestas condições, a alma é a causa eficiente dos corpos que possuem uma disposição ou organização interna para atualizar as suas potencialidades. É sobre estas disposições que possibilitam a vida de um corpo animado que falaremos doravante.

#### 4.1.2) Condições físicas para a definição de alma

Tomando como hipótese de que as substâncias, em seu sentido primário e material, são corpos, os corpos naturais pertencem ao gênero dos corpos em sua totalidade. Não só é uma espécie de corpo como também é princípio (*arkhé*) de todos os corpos que se encontram na natureza. Delimitando as condições da definição aristotélica de corpo animado, Aristóteles diz: “Dos corpos naturais, alguns têm vida (*zoé*), outros não, e dizemos que a vida é a nutrição por si mesmo, o crescimento e o decaimento” (ARISTÓTELES, *De Anima*, 2006, II, 1, 412a13-14, p. 71-2). Deste modo, para Aristóteles, todos os corpos naturais que possuem estas propriedades se enquadram no arcabouço da substância composta. Ora, na concepção do Estagirita, por que Aristóteles concebe a alma como forma do corpo animado, mas não como corpo?

Como primeiro esboço de definição de alma, Aristóteles diz: “É necessário, então, que a alma seja substância como forma (*eídos*) do corpo natural que em potência tem vida” (*Ibid.*, II, 1, 412a19-20, p. 72). Faremos uma breve e sumária consideração aos conceitos de atualidade e potencialidade sob a ótica da relação entre corpo e alma. Um corpo que possui a vida em potência se trata de um componente da natureza que possui a disposição orgânica e material para, no mínimo, nutrir-se, desenvolver-se e reproduzir-se; todos estes vetores se concentram na potência vegetativa da alma. Contudo, não basta ter apenas estas disposições, já que o corpo animado precisaria de uma forma de atualizar as potências ou capacidades para que este possa, efetivamente, desenvolver as suas funções vegetativas. É justamente neste ponto que a alma se estabelece como forma e ato do corpo, pois ela faz o corpo animado, de fato, *viver* (lembrando que, por definição, um corpo animado deve ser vivo). Em outras palavras, a alma é forma no

54 O autor traduz, para o inglês, o termo *ousía*. Para não haver nenhuma confusão a respeito dos problemas de tradução do termo em grego, mantivemos a tradução por *substância*. Não está em questão neste trabalho analisar as possibilidades e problemas de tradução de *ousía*. (*Ibid.*, p. 96)

sentido em que um corpo, apresentando a disposição orgânica para perseverar na vida, só se realizaria como vivo através da atividade da própria alma.

Continuando a nossa explicação sobre a relação entre potência e ato no âmbito psíquico no *De Anima*, dizemos que, enquanto potência, a alma pode ser dividida em partes, porém, enquanto ato, a alma não pode ser dividida. Por exemplo, segundo Aristóteles, se uma planta for seccionada, ela pode continuar a viver, pois a atualidade da potência vegetativa permanece: “como se, no caso delas [das plantas], a alma em atualidade fosse só uma em cada planta, mas potencialmente várias” (*Ibid.*, II, 2, 413b18-9, p. 75). Os corpos animados, para atualizar as potências da alma, precisam ter uma dada disposição para serem afetados (*páskhein*) (*Ibid.*, II, 2, 414a4-14, p. 76). Deste modo, de acordo com as suas potências, a alma se apresenta no corpo animado levando em consideração a atualização de uma potência, mas não todas simultaneamente. Por exemplo, no caso dos homens, nenhum poderia colocar a sua potência intelectiva em atividade caso as necessidades mais básicas da potência vegetativa não forem satisfeitas. Em outros termos, mesmo o homem tendo o intelecto em potência, nem sempre a alma vai atualizá-lo. Assim sendo, a divisão da alma em partes ou em potências vegetativa, perceptiva ou intelectiva não parece se restringir à ela. Este é um modo que Aristóteles encontrou para mapear as funções vitais e psíquicas que são inerentes ao animado.

Por outro lado, a alma se predica da atualização destas funções nos corpos vivos, enuncia o filósofo: “a alma é isto por meio de que primordialmente vivemos, percebemos e raciocinamos. Por conseguinte, a alma será uma certa determinação e forma, e não matéria ou substrato” (*Ibid.*, II, 2, 414a12-14, p. 76). Então, a alma não poderia existir sem um corpo, como também não pode ser um corpo, mas forma e ato deste:

(...) destes, a matéria é potência e a forma, por sua vez, atualidade –, e já que o composto de ambas é animado (*émpsykhon*), não é o corpo a atualidade da alma, ao contrário, ela que é a atualidade de um certo corpo (*Ibid.*, II, 2, 414a16-20, p. 76 ).

Por conseguinte, fica evidente que os predecessores não especificaram qual o tipo de constituição corpórea que possibilitaria a alma de animar o corpo, critica o Estagirita:

(...) pois ela não é corpo, mas algo *do* corpo, e por isso subsiste no corpo e num corpo de tal tipo, e não da maneira como supunham os predecessores, que a adaptavam ao corpo, sem nada mais determinar sobre em que e qual tipo de corpo (...) (*Ibid.*, II, 2, 414a23-4, p. 76).



Portanto, o fato de a alma ser o ato de um corpo, como também de que este ato ocorre em um tipo restrito de corpo que possua uma disposição material para receber a alma são os preceitos conceituais que justificam a sua força atualizadora das potências no vivente.

Em suma, sobre o que já foi dito, Aristóteles conclui com mais um modelo de definição da alma: “a alma é a primeira atualidade de um corpo natural que tem em potência vida” (*Ibid.*, II, 1, 412a28, p. 72). Quanto à sua denominação, mostramos também que estes corpos naturais são chamados de *organismos*. Mas o que justifica esta denominação? Esta denominação se justifica dado que um corpo de tal natureza só teria a manutenção e a continuidade de sua própria vida garantida pela presença de órgãos que estruturam as partes e as funções do corpo animado. Dito isso, Aristóteles põe em evidência a proposição que corrobora esta tese: “Se é preciso enunciar algo comum a toda e qualquer alma, seria que é a primeira atualidade do corpo natural orgânico” (*Ibid.*, II, 1, 412b30-1, p. 72). Também, é importante destacar: o que Aristóteles chama de primeiro ato seria como uma espécie de princípio da alma. Este estatuto consiste em dizer que a alma é causa primeira e eficiente na atividade das funções orgânicas de um corpo animado, não havendo impreterivelmente nenhum outro fator que justifique o princípio de movimento e repouso interior ao animado.

Além disso, um organismo animado, para abarcar conjuntamente e, por natureza, o conceito de alma em sua definição, pressupõe um procedimento de enunciação que dê conta dos pormenores específicos que delimitam a vida do animado em seus mais diversos sentidos, ou seja, todas as potências do animado coparticipam para a perseverança de sua vida. Nesta situação, Aristóteles compreende as funções da alma observando as funções ordinárias de qualquer corpo animado. Para Frede, até as funções intelectivas não escapariam ao conjunto de funções ordinárias deste gênero de corpos, explica-se na sequência:

Aristóteles acredita que aqui não há razão para tratar as assim chamadas funções mentais, coisas como desejar, pensar e acreditar como coisas diferentes das funções ordinárias vitais (FREDE, M., 2003, p. 96. Tradução nossa).

Segundo o mesmo autor, para explicar as funções da alma de acordo com a constituição natural do animado, Aristóteles não teria dividido estas funções como estritamente

intelectuais ou físicas. Como veremos mais adiante, no caso dos humanos, o intelecto assume um papel vital para a manutenção da vida.

Agora, focando no assunto referente à vida ou ao viver (*zén*), trata-se do fator de distinção (*diorísthai*) entre o animado e o inanimado (*ápsykhon*) (ARISTÓTELES, DA, 2006, II, 2, 413a20-b10, p. 74). A vida possui diversos aspectos que se apresentam ao animado distintamente, dependendo da sua constituição orgânica. Elencaremos os principais, segundo Aristóteles: crescimento (*aúksesis*), nutrição (*trophé*), deslocamento (*kínesis*), repouso (*stásis*), percepção sensível ou sensibilidade (*aísthesis*) e, por fim, intelecto. Nas palavras do filósofo:

E de muitos modos diz-se o viver, pois dizemos que algo vive se nele subsiste pelo menos um destes – intelecto, percepção sensível, movimento local e repouso, e ainda o movimento segundo a nutrição, o decaimento e o crescimento (*Ibid.*, II, 1, 413a21-5, p. 74).

Embora todos estes sentidos se convirjam em um princípio de movimento no corpo animado, salientamos que a condição primeira para a presença de vida no animado é a capacidade de se alimentar e de se perpetuar enquanto espécie: “É possível separar este princípio dos outros, mas impossível, nos mortais, separar os demais deste” (*Ibid.*, II, 2, 413a30-1, p. 74). Este caso é observável nas plantas que, por exemplo, possuem apenas a potência vegetativa. Por outro lado, dentre os animados, o animal possui a potência sensitiva e a potência vegetativa: “Pois dizemos que são animais – e não apenas que vivem – também os que não se movem nem mudam de lugar, mas possuem percepção” (*Ibid.*, II, 2, 413b2-4, p. 74). Depois de termos explicitado sumariamente sobre as condições físicas para a vida dos corpos animados, faremos brevemente algumas considerações excedentes sobre a definição de alma, antes do exame das faculdades necessárias para a atividade intelectual.

#### 4.1.3) Movimento, divisibilidade e qualificação das potências da alma

Concluindo a nossa análise feita a partir de todas as qualidades ontológicas e físicas acima, Aristóteles estabelece mais uma possível definição de alma que parece ser a mais geral em relação a todas as definições anteriores: “a alma [é a determinação] de um corpo natural tal que tenha em si mesmo um princípio de movimento e repouso” (*Ibid.*, II, 1, 412b15-17, p. 72). Conforme foi examinado acima, a presença de órgãos funcionais

é a condição necessária para a atividade autônoma do animado. Entretanto, o movimento no sentido de *kínesis* possui um amplo significado, pois não se trata apenas da locomoção ou deslocamento, mas das atualidades das potências da alma num corpo animado, como o movimento do crescimento (*aúksesis*) ou do decaimento (*phthísis*). Em outro sentido, para melhor ilustrarmos como o movimento opera internamente no corpo animado, tomemos a faculdade da visão (*ópsis*) como exemplo. A atualidade desta faculdade (*hórsis*) é ocasionada pelo movimento do órgão da visão em relação a um objeto visível (*horatón*), por intermédio da luz (*phós*)<sup>55</sup>. Aristóteles, nos trechos seguintes aos que aqui já foram supracitados, usará novamente de uma analogia, com base na faculdade da visão, para explicar a respeito da divisibilidade da alma.

Nesta etapa, o sentido da visão esquematizado por Aristóteles tem por finalidade indicar um possível paralelismo entre o ato das partes da alma e o ato das partes do corpo, pressupondo uma divisibilidade (*meristós*) entre as partes (*Ibid.*, II, 1, 412b18-413a10, p. 72-3). Primeiramente, o olho (*ophthalmós*) é o aparato material fundamental da visão. Por outro lado, a visão é o aparato formal que constitui o olho por definição. O ato de enxergar decorre da atualidade da capacidade perceptiva ou da parte da alma responsável pela percepção sensível (*aisthetikós*). Até este ponto, fica claro que há uma interdependência entre a alma e o organismo, lhe assegurando a vida e a manutenção de suas funções vitais. Em seguida, a comparação acima se completa com a sua associação à totalidade do corpo animado, diz Aristóteles:

Ora, é preciso compreender, no caso do corpo vivo inteiro, o que foi compreendido no caso da parte, pois ambos são análogos: tal como a parte está para a parte, assim a totalidade (*hólos*) da percepção sensível está para a totalidade do corpo perceptivo como tal (*Ibid.*, II, 1, 412b21-24, p. 73).

Todavia, o Estagirita parece considerar alguns fatores de exceção:

Portanto, está bastante claro que a alma – ou algumas partes (*méros*) dela, se ela for por natureza partível – não é separada do corpo; pois em alguns casos a atualidade é das partes ela mesma. Não obstante, por não serem atualidade de corpo algum, nada impede que pelo menos algumas partes sejam separadas (*Ibid.*, II, 1, 413a3-8, p. 73).

<sup>55</sup> Sobre as considerações que Aristóteles faz a respeito da visão e do visível, ver o Capítulo 7 do Livro II do *De Anima* (*Ibid.*, II, 7, 418a26-419b4, p. 89-90). A presença de um fator intermediário também é de suma importância no expediente da percepção sensível. Porém, devido ao tratamento especial que seria preciso fazer a este fator, resolvemos não expandi-lo neste trabalho.

Não descartando a existência de uma parte separável do corpo, a que Aristóteles estaria se referindo? Seria o intelecto esta parte separável, tal como havíamos abordado na restituição das opiniões dos filósofos pré-aristótelicos sobre o tema? Este conjunto de questões retomaremos em momento adequado. Por enquanto, basta entender que a alma é categoricamente unida ao corpo e que ela é divisível em partes, conforme as potencialidades do corpo que é animado por ela, com exceção à parte intelectual defendida pelo Estagirita.

O que determina a qualificação e a divisão das potências da alma é a complexidade orgânica da natureza de cada corpo animado. Por exemplo, no caso da potência vegetativa, a alma opera como causa eficiente no animado para que ele possa transformar certos tipos de objetos da natureza em comida. Em outras palavras, a atividade da potência vegetativa na alma nos mostra um processo de modificação dos elementos físicos (por exemplo, a digestão de alimentos seria um dos modos deste processo), conforme explica Frede: “Em cada caso [das funções da vida] existe uma descrição material em termos das partes materiais do organismo e do que acontece neles em termos de suas propriedades” (FREDE, M., 2003, p. 102. Tradução nossa). Enquanto âmbito do estudo da física, é de suma importância para Aristóteles investigar os processos de modificação material na relação entre o animado e os objetos da natureza para dividir e qualificar as potências da alma. Portanto, ela também se insere como importante objeto de investigação da física, Frede conclui: “É desta forma, então, que Aristóteles pode dizer que a alma, *qua* forma, essência ou natureza do organismo, é aquilo em virtude da qual ele vive” (*Ibid.*, p. 102. Tradução nossa).

Em suma, fica dito que as seguintes faculdades, capacidades ou potências, como a vegetativa (*threptikón*), perceptiva (*aisthetikón*), discursiva (*dianoetikón*) e motora (*kinetikón*) são condições para a definição do corpo animado. Também, um corpo deve possuir uma disposição orgânica para atualizar pelo menos a potência vegetativa. Entretanto, um detalhe aparece em evidência no decorrer do texto (ARISTÓTELES, *De Anima*, 2006, II, 2, 413b11-414a4, pp. 75-6): o que Aristóteles chama de potência discursiva seria um modo do intelecto passivo (*noús pathetikós*)? Conforme examinaremos em posterior etapa de nossa pesquisa, isto se diz pelo fato de que a potência discursiva nos seres animados teria uma dependência remota da potência perceptiva. Ou seja, os objetos do pensamento ou do intelecto (*noetós*) dependem inicialmente dos objetos da percepção sensível (*aisthetós*).

Aristóteles, em resumo, diz que as potências da alma se distribuem nos corpos animados conforme uma estrutura dividida de acordo com cada tipo de corpo animado: “Dentre as potências da alma, como dissemos, todas as mencionadas subsistem em alguns seres; em outros, só algumas delas e, em alguns, apenas uma” (*Ibid.*, II, 3, 414a29-31, p. 77). A partir do presente exame, conclui-se que todos os seres vivos devem possuir pelo menos a potência ou faculdade vegetativa. Dos corpos animados, aqueles que são definidos como animais têm como características essenciais a potência vegetativa e a potência perceptiva. Por fim, apenas um pequeno grupo de seres animados teria em si uma potência intelectiva, em paralelo com as demais potências ou faculdades da alma. Além disso, o Estagirita especifica que o homem é a única das espécies animais conhecidas que, diferentemente das outras, apresenta uma potência intelectiva:

Em alguns seres vivos, além disso, subsiste também a capacidade de se locomover, e em outros, ainda, a de raciocinar e o intelecto – por exemplo, nos homens e em algum outro, se houver, de tal qualidade ou mais valioso (*Ibid.*, II, 3, 414b17-19, p. 77).

Por outro lado, coloquemos a deixa para uma dúvida que emerge a partir do fato de Aristóteles não especificar o que poderia ser este *ser* semelhante ou superior (*timiotéron*) à natureza humana. Por enquanto, abordemos a primeira potência do animal que participa indiretamente da atividade intelectiva: a percepção sensível.

#### 4.2) PERCEPÇÃO SENSÍVEL: PRIMEIRO PRECEDENTE PARA A INTELECÇÃO

As primeiras considerações sobre a percepção sensível feitas por Aristóteles (*Ibid.*, II, 2, 413b21-24, p. 75) nos mostra três aspectos. Primeiro, em certas espécies de animais, a percepção sensível pode se manifestar concomitante ou posteriormente à imaginação (*phantasia*) e ao desejo (*oréksis*)<sup>56</sup>. Em segundo lugar, a dor (*lype*) e o prazer (*hedoné*) pode corresponder à recepção tida pelo animado à atividade da percepção sensível em relação aos seus objetos correlatos (*antikeímenon*). Por fim, o apetite (*epithymia*) é o modo da percepção que conduz o animado a se movimentar, com a

<sup>56</sup> Em *Ibid.*, II, 3, 414b2-5, p. 77, Aristóteles nos diz a respeito da necessária dependência da capacidade de desejar ou faculdade desiderativa (*orektikón*) da capacidade perceptiva: “E, se subsiste a perceptiva, também subsiste a desiderativa, pois desejo é apetite, impulso e aspiração; e todos os animais têm ao menos um dos sentidos – o tato – e, naquele em que subsiste percepção sensível, também subsiste prazer e dor, percebendo o prazeroso e o doloroso; e, nos que eles subsistem, também subsiste o apetite, pois este é o desejo do prazeroso”.

finalidade de satisfazer as necessidades concernentes à parte vegetativa da alma. Apesar de Aristóteles fazer um exame preliminar aparentemente robusto acerca da percepção sensível, ele parece deixar em aberto a questão no que diz respeito à potência intelectiva, no início de sua exposição: “No que diz respeito ao intelecto e à capacidade de inquirir (*theoretikón*), nada ainda é evidente” (*Ibid.*, II, 2, 413b24-5, p. 75).

Entretanto, Aristóteles indica que a potência intelectiva da alma se destaca das outras potências por serem separáveis do corpo, sendo também eternas e imperecíveis. Estas características, no decorrer do desenvolvimento de seu tratado, se aproxima do estatuto produtivo do intelecto (*noús poietikós*). Da mesma maneira, o intelecto não poderia ser considerado como uma potência relacionada a certas espécies de corpos animados, mas sim possuindo existência separada do corpo: “parece ser um outro gênero de alma, e apenas isso admite ser separado, tal como o eterno é separado do corruptível” (*Ibid.*, II, 2, 413b26-7, p. 75). No próximo tópico, abordaremos sobre a potência perceptiva da alma e a atividade da percepção sensível no corpo animado como primeira etapa para a atividade do intelecto restrita aos animais capazes de inteligir.

#### 4.2.1) Semelhanças e diferenças entre a potência perceptiva e a potência intelectiva

Analisemos, em linhas gerais, a manifestação da percepção sensível nos seres vivos que possuem esta potência, bem como as suas semelhanças e diferenças em relação com a atividade da potência intelectiva da alma (*Ibid.*, II, 5, 416b32-417a9, p. 83-4). Em primeiro lugar, a atualidade da percepção sensível se verifica no momento em que um objeto sensível se manifesta aos órgãos sensoriais do ser animado; esta interferência pode fazer com que haja alguma reação – voluntária ou não – por parte do animado em relação ao objeto<sup>57</sup>. Em segundo lugar, a correspondência primeira do movimento causado por um objeto externo ao animal é precisamente ser afetado (*páskhein*) por este objeto. Por fim, a relação perceptiva entre o animado e o objeto sensível produz algum tipo de alteração (*alloíosis*) no animal. Por exemplo, quando examinarmos a faculdade da imaginação, notaremos como que as imagens são formadas a partir da atividade da percepção sensível e alteram, de alguma maneira, a constituição psíquica do animal, inclusive àqueles que têm o intelecto em potência, tal como os homens.

<sup>57</sup> Cf. *Ibid.*, II, 5, 416b33-4, p. 83: “A percepção sensível consiste em ser movido e ser afetado, como dissemos, pois há a opinião de que ela é uma certa alteração”.

A atividade intelectual não altera a constituição física e orgânica do animado, mas aperfeiçoa e desenvolve as funções contemplativas. Contemplando melhor os fenômenos à sua volta, um animado capaz de inteligir consegue mais recursos para preservar a sua própria vida. À medida que a alteração<sup>58</sup> causada pela percepção sensível é corruptiva, a alteração causada pela atividade intelectual visa preservar a vida do animado. Desta maneira, ao passo que a alteração orgânica caracteriza a atividade da percepção sensível, a contemplação ou a alteração preservativa caracteriza a atividade do intelecto.

Voltando à faculdade da alma em análise, Aristóteles não deixa de suscitar alguns problemas relativos à percepção sensível (ARISTÓTELES, *DA*, 2006, II, 5, 416b35-417a5, p. 83). O primeiro destes se estabelece pela ausência de sensibilidade que um animal teria a respeito de seus próprios órgãos sensoriais. Derivado deste problema questiona-se o porquê da sensação ser produzida a partir dos objetos exteriores. Se apoiando nas opiniões de parte de seus predecessores, Aristóteles nos relata que os objetos da percepção sensível são compostos de elementos primordiais (*stoikhéia*), tais como a terra (*gé*) e o fogo (*pyr*) (*Ibid.*, II, 5, 417a4-5, p. 83). Assim sendo, a faculdade perceptiva da alma só se atualiza por meio do contato entre o percipiente e o objeto exterior perceptível.

Aristóteles ressalta que faz parte da natureza tanto da percepção sensível quanto do seu objeto existir em potência e em ato: “também se poderia dizer de dois modos a percepção: como em potência e como em atividade. E de maneira similar o objeto da percepção sensível também será um em potência e outro em atividade” (*Ibid.*, II, 5, 417a10, p. 84). Faz mister alguns esclarecimentos complementares sobre os conceitos de ato e potência a partir da analogia aristotélica do “homem sábio” (*ánthropos epistémon*) (*Ibid.*, II, 5, 417a20-417b1, p. 84-5). Esta analogia se fundamenta pelo fato de que o homem carrega em si, por natureza<sup>59</sup>, o saber em potência. Contudo, o homem que comporta em si esta potencialidade não necessariamente a coloca em atividade, já que ele pode optar em permanecer num estado de ignorância – ausência de atividade intelectual. Por outro lado, a atualização do saber se manifesta pela passagem do estado de ignorância para o estado de saber.

58 Marco Zingano mostra uma polêmica ao qual não nos disporemos a entrar nesta pesquisa, no que diz respeito aos sentidos atribuídos à *alteração*, mas que seria conveniente, ao menos, apresentá-lo: “(...) o conhecimento é perfectivo, mas não é nenhuma *alteratio*. A *alteratio non corruptiva, sed perfectiva* é uma contradição em termos: ou bem se trata de uma *alteração preservativa* (mas então não é *perfectiva*), ou bem é um aperfeiçoamento (mas então não é nenhuma *alteratio*)” (ZINGANO, 1998, p.94). Compreendemos que o intelecto opera como uma forma de alteração tendo por pressuposto a aptidão do animado capaz de inteligir em preservar a sua vida. Esta se trataria de uma alteração de disposição psíquica e não necessariamente orgânica.

59 Por natureza, isto é, por seu gênero e matéria (*genos toiouton kai he hyle*).



De outra forma, Marco Zingano vê a analogia do “homem sábio” como uma maneira que Aristóteles encontrou para fazer uma subdivisão da faculdade intelectual da alma (ZINGANO, 1998, p. 87). A “potência primeira” do intelecto se predica segundo o fato de que o homem possui saber na medida em que pode adquiri-lo. Consecutivamente, tendo adquirido uma determinada espécie de saber, pode manter o saber que ele adquiriu pelo ato da “potência primeira”, mesmo sem colocá-lo em atividade. Por exemplo, a potência primeira é referente à natureza específica do homem em inteligir; por seu turno, a “potência segunda” refere-se ao homem que adquiriu o conhecimento da gramática – um tipo de saber –, mesmo que ele não ponha em prática este saber a todo momento. De tal forma, o “homem sábio” é aquele que se propõe a apreender, pelo exercício da faculdade intelectual, os universais retirados a partir da experiência sensível dos particulares. Examinaremos, nas linhas finais deste mesmo tópico, o que significa os universais e os particulares de acordo com nosso contexto.

Na experiência sensível, é imperioso que um corpo seja afetado. Ora, mas em quais sentidos podemos dizer, à luz de Aristóteles, que algo deva ser afetado? O filósofo admite que “ser afetado” pode ser dito em mais de um sentido:

(...) em um sentido, é uma certa corrupção (*phthorá*) e, em outro, é antes a conservação do ser em potência (*dynámei óntos*) pelo ser em atualidade (*entelékhēia óntos*), e semelhante à maneira como a potência o é em face da atualidade (ARISTÓTELES, 2006, *DA*, II, 5, 417b2-3, p. 85).

Mais propriamente no que diz respeito ao primeiro sentido, quando um animal percipiente é afetado por um objeto exterior sensível, esta experiência pode levar a algum tipo de alteração na constituição orgânica do animal. Em caso extremo, a atividade da percepção sensível pode levar à destruição de um determinado órgão do animado (como a visão, podendo ser permanentemente comprometida em caso de contato com uma luz extremamente forte sob demasiado tempo). Por este ângulo, a *preservação (sotería)* é uma forma do animal em conservar a sua existência enquanto vivente. Assim, a potência perceptiva só poderia ser atualizada na medida em que o animado se sinta afetado; e tal fenômeno só ocorre pela sua relação com algum objeto sensível.

A investigação dos objetos sensíveis é necessária para demonstrar as características das potências perceptivas e vegetativas. Seguindo a leitura de Zingano, Aristóteles considerou que o método de investigação destas potências da alma deve ser diferente do método de investigação da potência intelectual (ZINGANO, 1998, p. 56). Para

termos amplo conhecimento destas duas primeiras potências, é necessário fazer uma análise acurada dos objetos exteriores ao ser animado, sendo determinantes para a atividade destas potências. De acordo com Zingano, Aristóteles reconheceu ao longo do *De Anima* que a peculiaridade natural da potência ou faculdade intelectual o levou a julgar o método de análise dos objetos sensíveis aos animados como insuficiente:

Embora Aristóteles expressamente diga que este método vale também para o pensamento (cf. II, 4, 415a17-22), ele é, na verdade, utilizado diretamente somente para a análise da nutrição e da sensação, pois, quando examina o pensamento ou intelectão, Aristóteles abandona este método em proveito de um outro que opera mediante um contraste entre o objeto da sensação e o da intelectão. (...) A diferença consistiria basicamente no fato que, para a sensação e a nutrição, o método é aplicado diretamente, enquanto, para a razão, sua aplicação é indireta ou oblíqua. (*Ibid.*, p. 56)

Zingano nos mostra que Aristóteles esboçou três teses gerais sobre a percepção sensível (*Ibid.*, p. 78): (1) a percepção sensível recebe as formas sensíveis (*tá aisthetá eíde*) sem a matéria do objeto percebido, (2) na atividade da percepção sensível, existe uma identidade entre as impressões sensíveis e os objetos que causam estas impressões e (3) a percepção sensível é um certo tipo de afecção da alma. Sobre a primeira tese, diz-se que a percepção sensível é uma faculdade passiva da alma, pois ela capta apenas as qualidades sensíveis de um objeto sem que haja uma interferência ativa e direta entre o ato da percepção e o objeto mesmo. Sobre as formas sensíveis serem ditas das qualidades sensíveis dos objetos, Zingano explica:

Ora, os sensíveis próprios são certas qualidades: o visível varia entre o branco e o negro; o audível, entre o agudo e o grave; o sávido e odorante, entre o amargo e o doce; o tangível varia entre pelo menos dois pares de opostos, o seco e o úmido e o frio e quente (*Ibid.*, p. 81)

A respeito da segunda tese, é importante destacar que a identidade entre a sensação e aquilo que é sentido é uma condição necessária para que haja reconhecimento, pela intelectão, dos dados sensíveis que advém da relação entre percipiente e perceptível. Contudo, uma das diferenças entre a atividade intelectual e a atividade perceptiva se apresenta pelo fato de que a primeira é passível de aperfeiçoamento de acordo com o uso, enquanto que os órgãos sensíveis é o agente das afecções próprias à percepção sensível. O órgão da percepção sensível se adapta de acordo com a forma como é afetado; assim, é neste sentido que ocorre uma identidade entre a sensibilidade e o sensível (*Ibid.*, p. 85-6). Em suma, o objeto sensível é o agente

das afecções próprias à percepção sensível. Para Aristóteles, afecções desta natureza representa ao animado a passagem de um estado de inconsciência (*lantháneí* ou “passar despercebido”) para um estado de consciência (ou *lantháneí* ou “não passar despercebido”) (ARISTÓTELES, *Física*, VII, 2, 244b15-245a2 *apud* ZINGANO, 1998, p. 97). Aqui, a *consciência* é empregada não necessariamente no sentido que denote a ação intelectual posterior à atividade da percepção sensível, mas no sentido de perceber algo, decorrente da atitude do animal em notar a percepção que se efetiva.

Levando em consideração a importância das formas sensíveis para a constituição das formas inteligíveis, como a percepção sensível opera? Já foi dito que a percepção sensível é um tipo de faculdade da alma, cuja atualização depende estritamente dos órgãos sensoriais que integra o animado. Por esta razão, o estudo de Aristóteles sobre a percepção sensível se concentra mais especificamente nas alterações fisiológicas dos órgãos. Entretanto, tratam-se de alterações fisiológicas que contém em si algum aspecto estritamente psicológico – condição que levaria o animal a ter consciência da apreensão sensível do objeto, diz Zingano:

(...) uma alteração ou afecção dos órgãos sensitivos em que se realiza uma faculdade ou *dynamis* específica da alma, através da qual o sujeito apreende (e é consciente desta apreensão) a forma sensível dos objetos (ZINGANO, 1998, p. 54).

Considera-se a percepção sensível como uma faculdade discriminativa (*dynamis kritiké*) pois, pela alteração fisiológica dos órgãos sensoriais, o animado adquire uma representação sensível e descritiva em relação às qualidades do objeto percebido. Dizendo nos termos da distinção fundamental entre ato e potência, a atualidade da percepção sensível implica na representação dos aspectos sensíveis do objeto. Desta maneira, o conteúdo da representação é uma forma sensível do objeto, cuja matéria deste não o acompanha. Em resumo, a aparição da forma sensível do objeto torna-se possível graças à alteração dos órgãos da percepção sensível em contato imediato com os sensíveis.

Complementa-se aqui que Zingano faz uma análise que é de interesse para este estágio do nosso trabalho: *toda percepção sensível em ato é acompanhada pela consciência da própria percepção (Ibid., et passim)*. Segundo ele, Aristóteles pensava a consciência ou o ato de não deixar passar despercebido como sendo, em partes, um desdobramento da atividade intelectual, no caso dos homens; isto se revela pelos traços de uma estrutura argumentativa muito semelhante ao argumento cartesiano, evidente na

psicologia aristotélica, de acordo com Zingano: “A consciência acompanha todas as nossas percepções e, no momento, da percepção, sei que existo” (*Ibid.*, p. 116). Em contrapartida, nas outras espécies de animais, a função da consciência é dependente apenas dos seus órgãos sensoriais. Em outras palavras, um animal selvagem não deixaria passar despercebido a atividade de sua percepção sensível, contudo, isto não basta para ele ter consciência de sua própria existência, a partir dos seus dados sensíveis. Logo, em relação aos homens, a função intelectual atribuída à consciência é fazer notar que cada um dos homens pode inferir a sua própria existência.

Zingano atribui à consciência o estatuto de atividade mental. Neste caso, o autor adverte sobre a diferenciação entre a atividade mental e a atividade intelectual, descrevendo as peculiaridades da primeira tendo por base o modo de operação da consciência:

A consciência pode ser caracterizada em Aristóteles como uma qualidade peculiar da atividade mental, mais propriamente: um concomitante ou próprio da atividade mental. Ela ocorre já nos animais, estando, porém, ausente nas plantas, pois estas não têm sensibilidade. Para Aristóteles, se algo sente, então é consciente que sente, sente que sente; todo aquele que vê, vê que vê. A percepção não é o todo da vida mental; há o pensamento; e somente o homem pensa. Se o homem pensa, então ele pensa que pensa, isto é, é consciente que pensa. (*Ibid.*, p. 115)

Retomando a questão, como Zingano explica a dicotomia entre a atividade intelectual do pensamento – própria ao homem – e a atividade mental? Noutros termos, o que torna a mente distinta do intelecto? Primeiro de tudo, as demais espécies animais, para além do homem, possuem uma atividade própria à alma que pode ser considerada como *mental*. A mente se atualizaria em paralelo tanto com a atividade da percepção sensível quanto com o intelecto. Também, Zingano nos adverte que a consciência é uma espécie de desdobramento da mente, fazendo com que os animais notem a atividade de suas respectivas potências da alma. Por exemplo, no caso dos animais racionais, eles notam o momento que estão colocando a sua potência intelectual em atividade. Assim, a consciência pertence a um estatuto que não é propriamente o intelecto, mas a um estatuto coordenativo tanto da atividade perceptiva quanto da atividade intelectual. Como é o caso da consciência da própria existência que o homem pode ter, pois ela é consequência ou tem participação da atividade intelectual. Somente o homem corresponderá intelectualmente com a sua existência, pois o sentir e o inteligir são condições indispensáveis para o homem ter a consciência de seu próprio existir.

Em conclusão, Zingano mostra que, na psicologia aristotélica, o filósofo concebe a existência de variados graus de consciência:

Há assim graus de consciência, paralelos aos graus de discriminação ou de conhecimentos envolvidos: conhecimento e consciência sensitiva para os animais, conhecimento racional e consciência intelectual para os homens (*Ibid.*, p. 116).

Segundo este trecho, dizemos que a consciência referente à percepção sensível pertence a um grau que abrangeria todas as espécies animais, enquanto a consciência da atividade intelectual diz respeito a um grau restrito à espécie humana. Além disso, a consciência assumiria um papel de uma faculdade reflexiva da alma, visto que ela revela a correspondência entre o ato das já citadas faculdades da alma e o indivíduo que age de acordo com estas faculdades. Sobre esta reflexividade, Zingano comenta:

(...) atribuir consciência (sensitiva) aos animais é requerido pela tese que a consciência acompanha ou é um concomitante da atividade da percepção, assim como a consciência (intelectual) acompanha ou é um concomitante de toda atividade do pensamento (*Ibid.*, p. 116).

Aqui, a função desta excursão sobre o papel da consciência na psicologia aristotélica nos serviu para mostrar a sua importância na consolidação das formas sensíveis e inteligíveis. A consciência é um intermédio necessário, já que, sentindo que sente, os animais consolidam as suas formas sensíveis na alma.

Esta semelhança com a atividade intelectual é atribuída ao compararmos as formas sensíveis e as formas inteligíveis. As formas sensíveis consolidadas pela percepção sensível se revela nas variações correspondentes entre a sensação e o seu objeto correlato (*antikeímenon*), diz Zingano:

Esta variação encontra seus limites nos opostos correspondentes, cujo par constitui justamente o domínio do sensível em questão: assim, para a vista, varia entre o branco e o negro; para o gosto, entre o doce e o amargo; para o som, entre tal e tal tons, além dos quais o órgão é insensível ou pode mesmo ser danificado (*Ibid.*, p. 82)

Então, as formas sensíveis inscritas no indivíduo da percepção é resultante da proporção consequente da relação entre os opostos descritos acima por Zingano. A atividade da percepção sensível, por conseguinte, tem como mais um de seus pressupostos a recepção das formas ou qualidades sensíveis dos objetos. No entanto, há um limite ao inserir a faculdade perceptiva da alma em uma situação capaz de produzir

estas formas. Este limite se justifica pois as formas inteligíveis ou cognoscitivas que provêm do exercício da faculdade do intelecto possui uma melhor efetividade já que, por não haver um órgão necessariamente responsável pela atividade do intelecto, esta faculdade não correria o risco de ser organicamente prejudicada.

Para concluir, no que se refere às diferenças e semelhanças entre a percepção sensível e o intelecto, nas linhas seguintes, Aristóteles demarca as propriedades da potência perceptiva em relação à potência intelectiva no homem, respeitante ao saber:

E a atividade (*kat'energeian*) de perceber (*aisthánesthai*) se diz de modo similar à de inquirir; mas com uma diferença, porque as coisas que têm o poder eficiente da atividade são externas – o visível e o audível e de maneira similar os demais objetos da percepção sensível. (ARISTÓTELES, *DA*, 2006, II, 5, 417b18-22, p. 85)

Neste ponto, o filósofo argumenta que os objetos da percepção sensível existem de forma externa e independente do ser animado e os objetos do intelecto existem internamente ao mesmo. Sobre a diferença que envolve o exercício da percepção sensível e o exercício do intelecto no que se refere aos seus objetos, Aristóteles segue com o seu argumento: “e a causa é que a atividade da percepção concerne a particulares, ao passo que o conhecimento concerne a universais – e estes de algum modo estão na própria alma” (*Ibid.*, II, 5, 417b23-4, p. 85). A partir deste contexto, podemos entender aqui o particular como cada um dos objetos exteriores que desperta a atividade da percepção sensível no animado. O universal<sup>60</sup>, por outro lado, não se apresenta exteriormente ao animado. Trata-se, de acordo com o que é dito no trecho supracitado, do resultado da operação do intelecto a respeito das suas respectivas formas sensíveis. No decorrer desta pesquisa, examinaremos a tese segundo a qual a imaginação é uma faculdade da alma responsável pela transição dos dados colhidos pela atividade da percepção sensível para os dados do intelecto – internos à alma. Em outros termos, uma das maneiras pelas quais os universais podem ser ditos é relativa à forma extraída primariamente pela experiência do animado capaz de inteligir a partir dos particulares sensíveis.

#### 4.2.2) A assimilação intelectual dos objetos sensíveis e os seus gêneros

<sup>60</sup> Sem nos debruçarmos sobre as problemáticas filosóficas que foram consolidadas na passagem da Antiguidade Tardia para a Idade Média, a querela entre particulares e universais seria um campo de interesse que nos é alheio neste momento.

Além das diferenças que existem em relação aos objetos da atividade da percepção sensível e do intelecto, Aristóteles também assinala as diferenças concernentes à conduta do animado no exercício destas faculdades:

Por isso pensar depende de si mesmo, quando se quer (*boúletai*), mas perceber não depende de si mesmo, pois é necessário subsistir o objeto da percepção sensível (ARISTÓTELES, *De Anima*, 2006, II, 5, 417b24-5, p. 85).

Aqui, cabe dizer que a atividade intelectual dos animados que possuem o intelecto em potência frente aos objetos perceptíveis particulares dependem de uma atitude voluntária. Isto é, o inteligir sobre o que é percebido necessita da vontade do animal racional em apreender inteligivelmente o objeto.

No entanto, o sentir ou ser sensivelmente afetado por objetos exteriores independem da vontade do animado: o objeto exterior afeta o animado sem que haja uma postura ativa deste em sentir. No primeiro contato, o objeto sensível é sumamente dessemelhante àquele que percebe e sente, diz o filósofo:

E a capacidade perceptiva é, conforme dissemos, potencialmente tal como seu objeto o é já em atualidade. Portanto, ela é afetada enquanto não semelhante (*me hómoion*), mas, uma vez que tenha sido afetada, ela se assemelha e torna-se tal como ele (*Ibid.*, II, 5, 418a5-6, p. 86).

Ora, seria o processo de assemelhação<sup>61</sup>, ou seja, processo no qual o dessemelhante torna-se semelhante, uma maneira do intelecto assimilar os objetos sensíveis e particulares?

Levamos em consideração que depois do percipiente captar as qualidades sensíveis do objeto exterior, a semelhança se posta como um dos elos que ligam o particular e o universal. Dito de outro modo, a designação universal de um objeto exterior é evocada pela repetição de uma experiência sensível em relação ao objeto correlato à sua designação. Logo, a experiência sensível passa do âmbito da sua particularidade para a universalidade através desta assimilação.

Aristóteles também analisa as características referentes às definições dos objetos sensíveis (ARISTÓTELES, *DA*, 2006, II, 6, 418a7-25, pp. 86-7). Para o filósofo, há três

61 Este princípio cognitivo pautado pela semelhança nos leva a pensar que, apesar de existir uma separação rigorosa entre a potência intelectual e a potência perceptiva, elas acabam por serem interdependentes, segundo Dorothea Frede: “A despeito de sua insistência inicial na rígida dicotomia das faculdades da alma em *aísthesis* e *noús* em concordância com os diferentes objetos (431b20-432a2), ele [Aristóteles] posteriormente concede que os objetos inteligíveis de todo pensamento, mesmo as ciências abstratas, estão contidos nos objetos sensíveis”. Cf. FREDE, D., 2003, p. 290. Tradução nossa.



espécies de sensíveis: (1) aquele que é próprio a cada sentido, (2) aquele que é comum a todos os sentidos e (3) aquele que se manifesta apenas por acidente<sup>62</sup> (*symbebekós*). A seguir, examinaremos no que consiste mais precisa e individualmente a tipologia dos sensíveis feita por Aristóteles.

Sobre a primeira espécie de sensível que se apresenta em um objeto, define Aristóteles:

Denomino próprio aquilo que não pode ser percebido por um outro sentido, e a respeito de que não cabe enganar-se – por exemplo, visão da cor, audição do som, gustação do sabor, ao passo que o tato comporta um maior número de diferenças (ARISTÓTELES, *DA*, 2006, II, 6, 418a11-13, p. 86).

A princípio, o animado provido de percepção sensível não se engana a respeito do sensível próprio a cada sentido, pois este tipo de sensível se apresenta imediatamente aos órgãos da percepção. Porém, o engano do percipiente a respeito do objeto da percepção se torna possível quando há alguma ocorrência que dificulte a atividade da percepção sensível diante do objeto percebido. Por exemplo, uma grande distância tomada a partir da visão do observador e do objeto visível resultam em uma assimilação ofuscada e imprecisa dos dados sensíveis captados através da visão. Portanto, os sensíveis próprios se caracterizam especificamente pela correspondência tácita entre o percipiente e o objeto perceptível, descartando a possibilidade do percipiente em se enganar.

Dando prosseguimento ao exame, Aristóteles define os sensíveis que são comuns (*koinón páson*) a todos os sentidos:

(...) são denominados comuns o movimento, o repouso, o número (*arithmós*), a figura (*skhéma*) e a magnitude (*mégethos*), pois os deste tipo não são próprios a nenhum sentido, mas comum a todos (ARISTÓTELES, *DA*, 2006, II, 6, 418a17-9, p. 86).

62 Assim como é evidente a amplitude conceitual da noção aristotélica de *substância* ou *ousía*, não é diferente também no que se refere à riqueza filosófica da noção de *acidente*. Por este motivo, tal conceito só será utilizado aqui para designar a terceira espécie de objetos sensíveis e em outras eventuais ocorrências no interior da obra *De Anima*. Sobre este ponto, à guisa de esclarecer ao nosso leitor, nos valem da explicação introdutória do conceito formulado por F.E Peters: “A distinção entre uma coisa e a sua qualidade é alargada para abranger a distinção entre uma coisa ou sujeito (*hypokeímenon*) e o seu atributo ou acompanhamento (*symbebekós*). Este é definido como algo que 'pertence a uma coisa, não por necessidade ou pela maior parte...mas aqui e agora' (*Meta*. 1025 a). Ao contrário de *génos* ou da definição, não exprime a essência (*tí estí*) de uma coisa nem, como a propriedade (*ídion*), está necessariamente ligada a esse sujeito (*Top*. I, 102b). Dado que não há necessidade (eles podem ser diferentes) em tais seres accidentais, segue-se que não pode haver demonstração (*apódeixis*) e, logo, conhecimento científico (*epistéme*) neles baseado (*Anal. Post*. I, 75ab; *Meta*. 1026b). O *symbebekós* é um dos 'predicáveis' “ (1976, p. 219).

Segundo um exemplo utilizado pelo filósofo, um objeto sensível que se encontra em movimento pode ter este aspecto percebido tanto pelo sentido do tato quanto pelo sentido da visão. Entretanto, os sensíveis comuns se distancia da correspondência natural entre o percipiente e o sensível por conta da maior possibilidade de engano acerca da natureza e substância do objeto correlato. O movimento, a figura e os demais aspectos concernentes são percebidos por mais de um sentido e, em função disso, não são captados tacitamente por meio de um único sentido, dando maior margem para a possibilidade de engano.

No contexto histórico-filosófico brevemente analisado por Marco Zingano, o que Aristóteles classificava como sensível comum se referia a um modo de apresentação do objeto da percepção sensível ao percipiente, enquanto que para Platão o sensível comum se referia a um modo de apresentação da parte intelectual da alma do humano (ZINGANO, 1998, p. 58-9). Neste caso, Aristóteles ampliou o significado deste modo de apresentação do sensível a todas as espécies de animais e não apenas aos seres dotados de uma parte intelectual. Porém, parece que Aristóteles não explicou, no *De Anima*, como que os sensíveis comuns – atribuído ao estatuto de intelecto por Platão – passou a pertencer ao estatuto da sensibilidade.

Por fim, a definição que o Estagirita faz ao sensível por acidente é mais conotativa, visto que ele recorre a uma comparação:

É denominado sensível por acidente quando, por exemplo, o branco é o filho de Diáres. Pois percebe-se isto por acidente, e porque calha de estar associado ao branco que é percebido (ARISTÓTELES, *DA*, 2006, II, 6, 418a20-2, p. 87).

Um modo de interpretar esta definição se pautaria pela existência da confusão que um percipiente pode ter em relação a um objeto sensível. O sensível por acidente se refere a objetos que possuem qualidades sensíveis que não dizem respeito aos objetos de fato. Por consequência, estas qualidades seriam acidentais pois elas não entram na definição essencial destes objetos. Um objeto branco, por exemplo, pode ser dito de várias coisas. Mas o engano é gerado no percipiente quando ele predica tal objeto como sendo “o filho de Diáres”. Consequentemente, o filho de Diáres se apresenta como uma qualidade accidental do objeto branco percebido. Na tentativa de deduzir um argumento geral a partir desta analogia, conjecturamos que o sensível por acidente é fruto de uma certa confusão entre a atividade da percepção sensível e o objeto cujos acidentes, à primeira vista, aparentemente compõem a essência do objeto. Na interpretação de

Zingano, o sensível por acidente não pode ser objeto de investigação científica, já que logicamente não poderia haver ciência possível em relação aos accidentais (ZINGANO, 1998, p. 69-70). Este fato se sustenta segundo o motivo que levou Aristóteles a utilizar da analogia como meio da investigação deste tipo de sensível.

Entretanto, para Zingano, os sensíveis por acidente, aparentemente, poderiam representar um modo do sensível comum (*Ibid.*, p. 59-60). Na sua leitura, um sensível por acidente se manifesta no percipiente quando há a interconexão entre duas qualidades sensíveis de um objeto percebido:

(...) posso perfeitamente conectar causalmente duas impressões (distintas, provenientes de sensíveis próprios distintos) e antecipar, pela percepção de uma, a percepção da outra, sem passar pelo reconhecimento do tipo de objeto qual ambas qualidades pertencem (*Ibid.*, p. 60-1).

Voltemos ao exemplo aristotélico da cor branca enquanto uma qualidade sensível. Nela, podemos perceber um movimento, uma figura ou um número referente a esta cor. Contudo, quando relacionamos o *branco* como sendo um objeto – e não uma qualidade do objeto – o *branco* deixa de ser uma qualidade sensível e transpõe-se ao *status* de qualidade accidental. Feita esta ilustração, perguntamos: o que constitui um sensível por acidente a despeito dos outros sensíveis nos animais que possuem o intelecto em potência? Nos sensíveis próprios e nos sensíveis comuns, até certo ponto, há um paralelismo entre os dados colhidos pela percepção sensível e os dados do intelecto (a *brancura* da parede é percebida graças ao conceito de *branco*, espécie de cor e o conceito de *parede*, substância sobre a qual a cor branca se aplica). Em outras palavras, a unidade conceitual das qualidades sensíveis são fundidas através da atividade da potência intelectual. Por outro lado, seguindo a mesma interpretação de Zingano, o sensível não reconhece substâncias individuais por conta da ausência de gêneros e espécies que ajudem o percipiente a conhecer, por meio de sua definição, qual objeto se apresenta à sua percepção.

Todavia, aqui, se desfaz a aparente identidade que há entre o sensível comum e o sensível por acidente. Advertimos que o sensível comum é referente a um ato da percepção sensível permeado de complexidades teóricas, além de ser causa de muitas polêmicas na psicologia aristotélica, dos quais julgaremos inconvenientes abordá-las em seus pormenores. Entretanto, em paráfrase ao argumento aristotélico, Zingano deixa claro algumas assertivas sobre os sensíveis comuns, como “(...) tudo o que é realizado pela

percepção não de modo especializado por um só órgão, mas aquilo que pode ser sentido por mais de um órgão” (*Ibid.*, p. 98 ). Afinal, cabe aqui fazer algumas considerações. numa questão, como apreendemos os sensíveis comuns? Dada as similaridades entre os sensíveis comuns e os sensíveis por acidente, é preciso esclarecer o que os tornariam distintos, para além da maior possibilidade de engano dos últimos em relação aos primeiros. Segundo Zingano (*Ibid.*, p. 100-1), os sensíveis comuns são *acompanhantes* (*tá akolouthoúnta*), pois um dado sensível pode se fundir com outro dado sensível, percebido através de outro órgão sensorial, mas tendo por referência um mesmo fenômeno. Consecutivamente, o que pode acompanhar o dado sensível próprio refere-se à grandeza ou magnitude, figura, movimento, repouso ou número, conforme já havíamos mencionado. De acordo com Zingano, nesta perspectiva – e somente nesta – “Os sensíveis comuns são percebidos *per se*; como acompanham os sensíveis próprios, eles são acidentes dos sensíveis próprios” (*Ibid.*, p. 101).

A consideração final que nos resta a fazer aqui se deve à atenção especial ao *movimento* como um sensível comum (*Ibid.*, p. 102-3). No âmbito da alma, o sentido de *kínesis* também possui a função de ser movimento acompanhado por uma afecção sensível. Em específico, o *movimento* parece concentrar todas os demais sensíveis comuns, pois estes são percebidos a partir das afecções que os animais têm a toda espécie de movimento perceptível por mais de um sentido. Assim sendo, fizemos estas considerações para elencar os motivos pelos quais o sensível comum nos traz uma maior margem para o engano, já que a confluência entre dados sensíveis acaba por ser mais imprecisa do que os dados colhidos a partir dos sensíveis próprios: o movimento atribuído ao sensível comum não é capaz de revelar, com a integridade de suas qualidades, a natureza perceptível do objeto ou do fenômeno.

Ora, até os dados advindos da atividade da potência intelectiva da alma poderia influir na percepção sensível para que o percipiente seja enganado pelo sensível por acidente? Sobre esta questão, Aristóteles nos afirma que o sensível por acidente não é um sensível no sentido rigoroso do termo, em suas palavras:

Dentre os objetos perceptíveis por si mesmos, os próprios é que são propriamente sensíveis, e é para os quais se volta naturalmente (*katá physin*) a substância de cada sentido (ARISTÓTELES, *DA*, 2006, II, 6, 418a24, p. 87).

Desta maneira, os sensíveis por acidente, como o próprio termo indica, não revela ao percipiente a respeito da essência de algo, sendo predominantemente motivado por

impressões fugidias e imprecisas em relação ao seu objeto. Por conseguinte, são reveladas ao percipiente qualidades que não são próprias ao referido objeto, mas puramente aparentes.

Antes de adentrarmos ao conceito aristotélico de imaginação (*phantasia*), faremos uma pequena introdução sobre a potência intelectiva da alma no campo da percepção sensível. Os critérios que circunscrevem predominantemente uma definição de alma no que corresponde ao intelecto têm por condição necessária a capacidade autônoma de um corpo animado em mover-se espacialmente (*kinései té katá tópon*), entender ou inteligir (*noeín*) e pensar (*phroneín*) (*Ibid.*, III, 3, 427a18, p. 109). Além disso, Aristóteles nos diz que “o pensar e entender parecem ser um certo perceber” (*Ibid.*, III, 3, 427a19, p. 109). Ora, sob outro ângulo, retomamos a questão: como a atualidade da potência perceptiva se assemelha com a atualidade da potência intelectiva da alma? Para Aristóteles, existe um ponto em comum entre estas potências: “em ambos os casos a alma discerne e toma conhecimento dos seres” (*Ibid.*, III, 3, 427a20, p. 109). A saber, a percepção sensível entra em atividade em relação aos objetos sensíveis, enquanto o intelecto entra em atividade no que se refere aos objetos inteligíveis. Em síntese ao que já havíamos examinado, é deste modo que a percepção sensível se assemelha ao intelecto. Portanto, a coatividade entre o movimento, percepção e intelecção se estabelecem como importantes condições coordenativas da alma para o conhecer.

No exame preliminar à potência intelectiva da alma, Aristóteles faz uma breve retomada das opiniões dos seus predecessores ao elaborar um quadro sinóptico relativo ao pensamento e à percepção sensível: “os antigos, ao menos, disseram que entender é o mesmo que perceber” (*Ibid.*, III, 3, 427a21, p. 109). Já foi examinado no capítulo anterior da presente dissertação que Aristóteles é um forte crítico desta identidade entre estas potências da alma, pelos motivos seguintes, esboçados em linhas gerais:

(...) todos eles supõem que o pensar é tão corpóreo como o perceber e que se percebe e se entende o semelhante pelo semelhante, tal como foi explicado no início do nosso tratado (*Ibid.*, III, 3, 427a26-8, p. 109).

Deste modo, Aristóteles observa que a atividade do intelecto – enquanto uma potência da alma – não apresenta uma relação direta com objetos corpóreos e sensíveis. Parece que a novidade consolidada na psicologia de Aristóteles a despeito de seus predecessores se confirma pela presença de objetos inteligíveis que são necessariamente conhecidos através da atividade da potência intelectiva. Em outras palavras, o Estagirita radicaliza a diferença entre a percepção sensível e o intelecto na medida em que a primeira se

apresenta em todas as espécies de animais e a segunda se apresenta tão apenas na espécie humana. Entretanto, a princípio, o filósofo não deixa claro a distinção entre o pensar (*phroneín*) e o inteligir (*noeín*) no *De Anima*.

Mesmo que o pensamento seja radicalmente distinto da sensação, há uma propriedade comum às duas faculdades da alma: o seu valor de verdade (ZINGANO, 1998, p. 72-3). Como havíamos comentado, o ato da percepção sensível – relacionado ao sensível próprio – tem como uma de suas características a alteração física da organicidade do corpo animado com relação aos elementos percebidos no mundo sensível. Isto posto, não é possível que este ato seja falso, pois envolve o contato imediato entre o percipiente e o perceptível, por conseguinte, envolve também uma certa alteração do primeiro a partir do segundo. Por sua vez, a atividade do intelecto humano, em seu perfeito agir, tende a justa correspondência entre o pensar e o que é pensado. Consequentemente, esta correspondência teria de ser verdadeira. Assim, o objeto inteligível, resultante da boa função da atividade intelectual, teria de ser verdadeiro.

Ao contrário, nem sempre o intelecto é produz a verdade a respeito das formas inteligíveis. Fica claro para Aristóteles que a atividade do intelecto pode ser reduto do engano, ou seja, o conhecimento ou ciência contrária à natureza do objeto correlato: “engano e ciência parecem ser o mesmo para os contrários” (ARISTÓTELES, *DA*, 2006, III, 3, 427b6, p. 109). Contudo, como a intelecção pode ser uma atividade da alma suscetível ao engano? Se antes observa-se uma semelhança entre o pensar e a percepção sensível, o engano aparece como um parâmetro de diferenciação entre a atividade intelectual e a percepção sensível:

Tampouco o pensar – do qual há o modo correto (*óρθος*) e o incorreto (*μέ orthós*), pois o correto é o entendimento (*phrónesis*), a ciência e a opinião verdadeira, e o incorreto, o contrário deles (*Ibid.*, III, 3, 427b8-11, p. 109-110).

Examinaremos nos próximos parágrafos que a atividade do intelecto por si só não produz o engano. Feita esta digressão, também veremos como a imaginação corresponde ao papel de faculdade fronteira entre a percepção sensível e o intelecto. Além disso, observaremos que esta faculdade é, muitas vezes, responsável pelo engendramento do engano no âmbito intelectual.

### 3) A IMAGINAÇÃO: ELO ENTRE A PERCEPÇÃO SENSÍVEL E A ATIVIDADE INTELECTIVA DA ALMA

No *De Anima*, Aristóteles introduz o conceito de *imaginação* sob os seguintes termos:

Pois a imaginação é algo diverso tanto da percepção sensível como do raciocínio (*diánoia*); mas a imaginação não ocorre sem percepção sensível e tampouco sem a imaginação ocorrem suposições (*hypólepsis*). É evidente que a imaginação não é pensamento e suposição. Pois essa afecção depende de nós e do nosso querer (pois é possível que produzamos algo diante dos nossos olhos, tal como aqueles que, apoiando-se na memória, produzem imagens (*eidolopoioúntes*) (*Ibid.*, III, 3, 427b14-20, p. 110).

Dada esta explicação geral, podemos deduzir que a faculdade imaginativa da alma não se atribui diretamente à faculdade perceptiva e nem à faculdade intelectiva. Entretanto, a imaginação opera como uma faculdade de transição entre a percepção sensível e o intelecto. A independência da vontade do animado no caso de ele ser afetado sensivelmente corresponde à principal diferença entre a imaginação e a percepção sensível. Ora, neste caso, a diferença que individualiza o conceito de imaginação em relação à percepção sensível se diz do fato do animado sentir-se afetado por imagens, conforme a analogia arquitetada pelo filósofo: “se é pela imaginação, permanecemos como que contemplando em uma pintura coisas terríveis e encorajadoras” (*Ibid.*, III, 3, 427b23-4, p. 110). Desta forma, a percepção sensível é uma faculdade da alma necessariamente atualizada nos animais pela interferência dos objetos do mundo sensível; a imaginação, por seu turno, ocorre de acordo com a vontade do animal em relação aos objetos sensíveis, mesmo não estando imediatamente presentes ao animado. Um animado pode sentir-se atraído ou repelido por um sensível sem estar diretamente em relação com ele. Todavia, Dorothea Frede adverte que Aristóteles omite um exame mais aprofundado sobre a passagem da atividade da percepção sensível à atividade da imaginação: “Ele [Aristóteles], infelizmente, não é muito explícito sobre quando e onde estas mudanças tomam lugar, e quando uma percepção torna-se *phantasía*” (FREDE, D., 2003, p. 279. Tradução nossa). Em poucas palavras, podemos dizer que a imagem (*phántasma*) de um objeto é qualquer impressão sensível que ficou retida no percipiente.

De acordo com a leitura de Dorothea Frede, a imaginação (*phantasía*) na psicologia aristotélica possui três aspectos principais, cujo núcleo conceitual tem por referência o aparecer (*pháinesthai*): “Seria então (1) a capacidade para experimentar uma aparência, (2) a aparência em progresso e (3) o que aparece” (*Ibid.*, p. 279. Tradução nossa). Para a autora, a imaginação em Aristóteles pode ser interpretada como uma



capacidade da alma geradora de aparências quando se encontra em plena atividade e receptora de aparências no âmbito da sensibilidade, na sua forma passiva. Mas para que as aparências sejam geradas, a imaginação se subordina a uma relação de “parasitagem” com a percepção sensível. Sem esta relação, os dados sensíveis não seriam sintetizados em dados imagéticos que podem, ou não, corresponder com o referido objeto apresentado aos sentidos. Além disso, a síntese dos dados da percepção sensível é o fundamento da apreensão intelectual dos objetos que integram um fenômeno. Neste caso, não se trata apenas da percepção dos sensíveis próprios, mas também dos sensíveis comuns, que tornam perceptíveis a magnitude, o número, a forma e o movimento ou repouso daquilo que é percebido, que “(...) já são apresentados à mente [como] 'produtos acabados', isto é, [como] 'matérias de fato' ou 'estado de casos'” (*Ibid.*, p. 280. Tradução nossa).

De maneira similar aos sensíveis comuns e aos sensíveis por acidente, a atividade da imaginação também decorre da imprecisão em relação às atividades da percepção sensível. Por este motivo, a imaginação pode produzir dados enganosos a respeito de seus objetos. Assim, mais uma diferença se evidencia: “(...) as percepções sensíveis são sempre verdadeiras e a maioria das imaginações é falsa” (ARISTÓTELES, *DA*, 2006, III, 3, 428a12, p. 111). No domínio pertencente à verdade e à falsidade, tratemos brevemente a respeito da associação entre imaginação e opinião já que, tal como a primeira, uma opinião pode ser tanto verdadeira quanto falsa.

A diferença entre a imaginação e a opinião reside no fato de que apenas espécies que podem inteligir possuem potencialmente o poder de opinar a partir das sensações, diz Aristóteles:

Além disso, toda opinião é acompanhada de convicção (*pístis*), e a convicção é acompanhada do estar persuadido, e a persuasão é acompanhada de razão; em algumas feras (*thérion*), porém, subsiste imaginação, mas não razão (*lógos*) (*Ibid.*, III, 3, 428a23-5, p. 111).

Sendo de tal forma, a imaginação opera na formação da opinião a partir dos sensíveis ou a partir da produção de imagens pelos dados colhidos da percepção sensível ou, melhor dizendo, a percepção em contato com os sensíveis por acidente.

Na estrutura da faculdade imaginativa, é preciso mostrar a distinção entre a imaginação dos animais selvagens e a imaginação humana de forma mais precisa. Por um lado, a faculdade imaginativa contida nas espécies animais não dotados de faculdade

intelectiva é puramente sensível, pois grande parte dos “movimentos residuais” (FREDE, D. 2003, p.285) da imaginação, inicialmente gerados pela atividade da percepção sensível, não se tornarão referentes básicos para a atividade do intelecto. Ela serve para estabelecer cadeias causais que incitam um determinado tipo de ação no animal selvagem. Utilizando um exemplo de Marco Zingano, um lobo consegue agrupar dados sensíveis como odor, som ou movimento próprios de uma ovelha através da atividade da imaginação. Mesmo sem ter uma ovelha no seu campo de percepção, um lobo consegue relacionar um vestígio sensível que acabou encontrando a uma ovelha que se apresenta ao seu entorno, motivando-o à caça (ZINGANO, 1998, p. 67)

Por outro lado, o funcionamento da imaginação humana envolve um grau muito maior de complexidade pois, além de transformar os dados sensíveis em imagens correlatas, ela é fonte primeira da deliberação e do cálculo ou de toda a atividade em que participa a intelecção, segundo Dorothea Frede:

Aristóteles (...) fornece uma subdivisão para distinguir entre a imaginação calculativa ou deliberativa como funções de tomada de decisões nos humanos, e a imaginação não-racional, compartilhada por animais (*Ibid.*, p. 290. Tradução nossa).

Além disso, nas palavras do Estagirita, através destas operações, o humano “é capaz de fazer uma imagem a partir de várias” (*hén ék pleíonon phantasmáton poieín*) (ARISTÓTELES, DA, 2006, III, 11, 439a9-10, p. 126). Doravante, examinaremos esta face da imaginação restrita aos humanos e o seu modo de operação precedente à intelecção, porém, retomando os princípios mais gerais concernentes à faculdade da imaginação.

#### 4.3.1) O papel da imaginação na atividade intelectual

Aristóteles introduz uma distinção entre a imaginação e o intelecto – enquanto potência da alma: “A imaginação tampouco poderia ser uma das disposições que são sempre verdadeiras, tal como, por exemplo, a ciência e o intelecto” (*Ibid.*, III, 3, 428a16-7, p. 111). Todavia, entramos num impasse tendo em vista que o filósofo afirma a possibilidade de inteligir ou entender incorretamente em um dos trechos supracitados (427b8-11). Agora, percorrida as etapas a respeito da imaginação condizente à percepção sensível, à opinião e ao engano, dizemos que a suposição (*hypólepsis*) é um dos

produtos do intelecto, composto a partir dos dados imagéticos. Por sua vez, as suposições se constituem em consequência da atividade da imaginação.

A princípio, as suposições correspondem genericamente aos dados advindos pelas operações intelectivas no animado, englobando inclusive os respectivos enganos acerca da ciência, opinião, sensatez e o raciocínio (*lógos*). De uma forma, vimos, em sentido amplo, que a imaginação é um movimento da alma sobre o corpo animado que ocorre consecutivamente à percepção sensível. Sendo os produtos do exercício da imaginação, os dados imagéticos de algum objeto da percepção sensível é algo que permanece afetando de alguma maneira o animado, mesmo encerrada a atividade desta potência. Portanto, transcrevemos as palavras do Estagirita a respeito do princípio geral da imaginação: “a imaginação será o movimento que ocorre pela atividade da percepção sensível” (*Ibid.*, III, 3, 429a1, p. 113).

Numa palavra, a composição da verdade ou do engano na esfera da atividade da imaginação depende primariamente da correspondência entre a percepção sensível e o objeto que afeta os sentidos. Para mostrar a respeito desta composição, vamos nos remeter a um trecho da obra *Do sono e da vigília*, texto contido na coletânea de tratados psicológicos de Aristóteles denominado posteriormente como os *Parva Naturalia*:

Além disso, quando nós concentramos nosso olhar por um longo momento em uma cor, e.g., no branco ou verde, ao qual nós transferimos nosso olhar, nos parece ser da mesma cor. De novo, se depois de termos olhado para o sol ou algum outro objeto brilhante, fecharmos nossos olhos, se observarmos cuidadosamente, ele aparece em uma linha direta com a direção da visão (o que quer que este objeto possa ser). Em primeiro lugar, aparece em sua própria cor; então ele muda para o carmesim, depois para o púrpura, até se tornar preto e desvanecer-se<sup>63</sup>.

Supomos que dirigimos nosso olhar ao sol e ele aparece na cor *amarela*. A percepção do amarelo é verdadeira na medida em que o sol se encontra aproximadamente no zênite. Por esta razão, discrimina-se verdadeiramente que “O sol é *amarelo*”; por conseguinte, a imagem do sol como sendo *amarelo* condiz com tal fenômeno. Contudo, o movimento contínuo – à primeira vista, imperceptível – do sol até ao horizonte faz do objeto visível “sol” mudar suas características aparentes. Por exemplo, os dados imagéticos e discriminatórios do sol como *amarelo* passam a serem enganosos, pois a cor aparente do sol no momento em que começa a se pôr torna-se

63 ARISTOTLE. “De Somnis” in *The Parva Naturalia*. Trad.: J.A. Smith e W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1908, p. 94-5. Tradução nossa. Dorothea Frede também faz uma rápida análise sobre esta passagem, segundo a qual nos baseamos (2003, p. 281).

*carmesim* ou *púrpura*. Desta maneira, nem sempre poderia haver uma correspondência verdadeira entre os dados da imaginação e aquilo que fora percebido pelos sentidos. Não obstante, quando a imaginação atua como uma *síntese* do que foi percebido num momento presente (o sol como *carmesim*) com o que foi percebido num momento ligeiramente passado (o sol como *amarelo*) os seus dados são verdadeiros, pois contemplam diferentes qualidades acerca do mesmo objeto (FREDE, D., 2003, p. 283). É destas diferentes qualidades que se retiram o aparato fundamental para a atividade da faculdade intelectual. Só a imaginação poderia juntar e associar experiências passadas que constituem o fundamento na formulação de suposições intelectuais.

Afinal, por que os dados imagéticos sobre um objeto sensível estão tão inclinados à falsidade e ao engano? Dorothea Frede elabora este problema no seu seguinte argumento:

As *phantasíai*, uma vez que elas são separadas de sua origem [da atividade da percepção sensível] pode mudar em qualidade, bem como o seu objeto, conforme explica Aristóteles quando declara às vezes que a maioria delas são falsas e enganosas. Desde então, não há controle, nenhuma faculdade especial na alma, que “mantenha-as em ordem”, as *phantasíai* podem virem a ser meras aparências que entram e sai da nossa consciência, reaparecem em sonhos, ou ilude-nos em um estado febril (*Ibid.*, p. 285-6. Tradução nossa).

Conforme analisaremos na posteridade, a faculdade intelectual tem a sua atividade, em seu pleno exercício, na busca da verdade sobre um fenômeno. A faculdade imaginativa, por outro lado, mesmo que ela produza a matéria necessária para a constituição de objetos inteligíveis, se inclina ao engano, pois não há nada que assegure a fidelidade das imagens em relação ao que nos prendeu a atenção pela experiência sensível. A imaginação segue apenas o expediente de ser um fenômeno orgânico que sucede à percepção sensível, fazendo com que ela não seja uma faculdade separada do corpo. Assim, para verificar o caráter verossímil do que foi anexado pela imaginação em relação ao fenômeno sensível, o ideal seria revisitar, em todos os seus aspectos, a experiência sensível que nos foi causa da imagem. Porém, sabe-se que é impossível revisitar desta maneira. Nos seres dotados de potência intelectual, a única forma que resta para verificar a fidelidade entre a imagem do fenômeno e o fenômeno percebido é através da atividade do intelecto, capaz de nos fornecer uma verificação da imagem a respeito do seu referente.

Deste modo, os dados imagéticos produzidos pela faculdade fronteira da imaginação inauguram o aparato fundamental para a atividade da faculdade intelectual

(*noetikón*) da alma. Assim, uma das propriedades da faculdade intelectual é produzir – através da *abstração* (*aphaíresis*) – formas a partir das imagens captadas primariamente pela atividade da percepção sensível, prossegue Aristóteles: “O capaz de pensar pensa as formas, portanto, em imagens (*phantásmata*)” (ARISTÓTELES, *DA*, 2006, III, 7, 431b1, p. 120). Analisemos por passos: os acontecimentos que tangenciam o domínio da percepção sensível e despertam as afecções nos animados são causas da produção dos objetos da imaginação. Por seu turno, a atualidade da capacidade intelectual consiste em formalizar rigorosamente os fatos presentes, isto é, o cabedal de casos que são tacitamente apreendidos pela atividade da percepção sensível. Em diante, as imagens dos fatos que se apresenta ao percipiente torna-se matéria para a produção de raciocínio, compara o filósofo:

Por exemplo, quando percebe a tocha em que está o fogo, ele reconhece – vendo-a mover-se pela percepção comum – que é o inimigo. Mas, em outro momento, com as imagens e pensamentos na alma, ele raciocina como se as estivesse vendo e delibera sobre coisas vindouras à luz das presentes (*Ibid.*, III, 7, 431b5-8, p. 120).

Então, as imagens nos fornecem condições para a apreensão cognitiva das qualidades dos objetos que foram primariamente percebidos (FREDE, D., 2003, p. 286). Toda atividade intelectual que visa produzir algum conhecimento epistêmico sobre os fenômenos só poderia se sustentar na consecução da atualização das potências da percepção sensível e da potência da imaginação, até para não haver mais engano a respeito de um acontecimento, já que a segurança entre a correspondência do intelecto e da percepção sensível perante os acontecimentos é fundamental para a preservação da vida do animado que possui o intelecto em potência. Além disso, pela imaginação, podemos especular também uma correspondência existente entre os objetos que nos apresenta imediatamente aos sentidos com os dados inteligíveis, como medir a altura de um edifício imaginando a proporção métrica em relação a um cajado. A atividade da imaginação, em simultaneidade com a percepção sensível é, portanto, capaz de ampliar o retrato de nossa experiência, podendo oferecer melhor precisão para a atividade do intelecto (*Ibid.*, p. 286).

Em seus pormenores, como que a atividade do intelecto, mediante o pensar, operaria a partir de imagens? O relacionamento entre a imaginação e o intelecto torna-se difícil de delimitar com precisão, pois o que dificulta a tessitura desta relação é o *status* intermediário restrito à imaginação e também à rígida divisão entre formas sensíveis e

formas inteligíveis, respectivas à percepção sensível e ao intelecto. As similaridades entre a percepção sensível e o intelecto são mais precisas do que o estabelecimento claro da relação entre a imaginação e a atividade intelectual, diz Dorothea Frede: “Então, quando eu penso 'o homem é um animal racional', trata-se de todo meu pensar naquele momento. Similarmente com a percepção: quando eu vejo algo vermelho, aquela é a minha percepção” (*Ibid.*, p. 288. Tradução nossa).

Por outro lado, a construção de um predicado universal parte mais estritamente da verificação intelectual das opiniões que temos sobre os sensíveis do que da abstração lógica das imagens. Porém, a relação entre a imaginação e o intelecto se apresenta de maneira menos turva em um dos modos da atividade do intelecto: o *pensamento discursivo (dianóesis)*, já que a conexão com a percepção sensível se evidencia aqui mais nitidamente. Também, as imagens são inevitavelmente necessárias para o engendramento de um pensamento prático. Por exemplo, as imagens oferecem condições a respeito do que pode ser bom ou mal, ou seja, na leitura da mesma autora, explica-se:

A condição necessária do meu pensamento sobre algo que é bom ou ruim, de acordo com Aristóteles, é que a alma deve ter determinadas *phantásmata* [imagens]: Eu tenho de ter a imagem de um futuro bom ou mal (*Ibid.*, p. 289. Tradução nossa).

Em síntese, é sabido que o intelecto entra em atividade tão somente de acordo com as suas formas inteligíveis, mas ele necessita das imagens sensíveis para compor proposições sobre os seus respectivos objetos correlatos (*Ibid.*, p. 289). Para engendrar tais formas, o intelecto utiliza da imaginação para especular casos concretos atuantes que compõe a experiência sensível do percipiente. Um exemplo aproximativo sobre este fenômeno psicológico se encontra em um modelo do esquema silogístico de Aristóteles. A premissa menor, ou seja, a proposição que denota precisamente um caso concreto ou um particular (*Ibid.*, p. 289), se deriva de forma mais aproximada aos dados da percepção sensível, sintetizados pela imaginação. Logo, um dos atributos da atividade imaginativa é reproduzir a aparência da experiência sensível em conjunção com a atividade da potência intelectual.

Na perspectiva da autora, a potência intelectual entra em atividade a partir das imagens de um estado de casos, deliberando e reproduzindo assertivamente um acontecimento passado, como se estivesse vendo (*hósper horón*) no presente *Ibid.*, p.

290). Com todo o conteúdo imagético, o intelecto consegue interferir na natureza das afecções sensíveis no animado, prevenindo-o pelo cuidado e atenção acerca das experiências sensíveis, tal como vimos acima pelo exemplo do fogo na caverna, em associação à chegada de inimigos. Sobre o papel da faculdade imaginativa na construção de raciocínios teóricos, a imaginação também cria uma ponte entre a aparência das coisas e a definição destas, apreendidas intelectualmente. Ficaria mais preciso ainda dizer que o intelecto constrói as suas formas inteligíveis não necessariamente a partir das formas sensíveis, mas das *imagens sensíveis*, termo utilizado por Dorothea Frede (*Ibid.*, p. 290). Contudo, mesmo não havendo jamais uma identidade entre os objetos da imaginação e os objetos do intelecto, a autora acredita que a própria atividade do intelecto esboça, utilizando destas imagens, um modelo inteligível de algo. Segundo ela, por exemplo, para ter o pensamento da definição de uma linha, devemos desenhar na nossa mente uma linha, tendo como base as aparências que assemelham-na<sup>64</sup>. Assim, não basta termos a definição formal-intelectual de um objeto. O reconhecimento do intelecto em relação ao seu objeto só se torna possível através das imagens sensíveis que temos a respeito do mesmo. Portanto, a imaginação assume a faceta de um meio psíquico de assimilação entre as aparências e as definições que dizem essencialmente o que algo é.

Ao contrário dos dados da percepção sensível, as imagens podem ser revisitadas no momento do exame intelectual de um objeto que se apresenta sensivelmente. Além de haver esta possibilidade de visitar as aparências dos fenômenos, esta flexibilização própria à imaginação pode fazer o “enriquecimento” das imagens sensíveis com outros elementos cognoscitivos, sejam perceptíveis ou inteligíveis, embora não sem uma perda da vivacidade das impressões sensíveis em ato. Sobre esta flexibilização, as palavras de Dorothea Frede indica que “Isto poderia significar que os objetos da imaginação na epistemologia de Aristóteles tem a função de renderizar um objeto para conhecimento quando não há percepção direta” (*Ibid.*, p. 291. Tradução nossa).

Ademais, além de ser necessária, a imagem facilita a atividade intelectual pois oferece um conjunto de representações padrões sobre os mais variados estados de casos percebidos sensivelmente, atuando como uma espécie de abstração germinal. No exemplo descrito pela autora:

64 Cf. *Ibid.*, p. 290: “Parece que Aristóteles, como Kant, queria dizer que nós não podemos pensar uma linha sem desenhar uma em nossa mente”. Tradução nossa.



(...) o cientista que imagina porque uma vara parece dobrar-se na água, não o faz perguntar a si mesmo porque esta vara [se comporta desta maneira], mas porque objetos retos em geral [se comportam] (*Ibid.*, p. 291. Tradução nossa).

De tal forma, uma coleção de imagens de muitos dados perceptíveis sobre casos semelhantes nos traz uma perspectiva do universal acerca dos particulares. Porém, nos deparamos com um problema, indicado pela Dorothea Frede: “(...) o conhecimento superior, o conhecimento das razões, é o privilégio das *sophoí*, e é algo extremamente dificultoso para conquistar” (*Ibid.*, p. 293. Tradução nossa). É exatamente neste ponto que a imaginação esbarra em seus limites, visto que esta faculdade não fornece pistas suficientes para tentar explicar as razões pelas quais nós inteligimos. É, também, exatamente neste ponto que os sensíveis (*aisthetá*) passa por uma rigorosa separação em relação aos inteligíveis (*noetá*). Logo, a imaginação estará muito mais estreitamente relacionada ao aspecto da dependência sensorial para a atividade intelectual do que a atividade do intelecto tomada em si mesma<sup>65</sup>. Agora, nos basta o tratamento que foi feito sobre a imaginação para passarmos a uma breve introdução à potência intelectual da alma.

#### 4) CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES ACERCA DA POTÊNCIA INTELECTIVA DA ALMA

Como frisamos acima, o intelecto – como potência da alma – dispõe de um papel vital nos animados que o possuem. Este papel consiste em auxiliar o animado na tomada de decisões referente a coisas ou fenômenos que lhe apraz ou que lhe repele, sem com que ele precise estar necessariamente em contato imediato com o objeto, nas palavras do filósofo:

Quando ele disser que lá está o agradável ou o doloroso, então aqui o evita ou persegue – e, em suma, fará uma só coisa. E mesmo aquilo que é desprovido de ação – o verdadeiro e o falso – encontra-se no mesmo gênero que o bom e o mau. (ARISTÓTELES, *DA*, 2006, III, 7, 431b8-11, p. 120).

Bom, mal, verdadeiro, falso e os demais valores semelhantes são produtos universais criados por uma operação intelectual no animado para verificar a sua

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 294: “Uma de suas razões deve certamente ter sido que ele [Aristóteles] não quis aceitar nenhum impacto físico no funcionamento do intelecto *per se* (...), ele não queria desistir da relação entre a melhor parte de nós e a única divindade que ele reconhece: o puro intelecto ativo”. Tradução nossa.

aprazibilidade ou desprezibilidade em relação a um objeto correlato, como também para detectar certos desvios ou enganos na correspondência entre a atividade da percepção sensível aos seus respectivos sensíveis.

Retomando uma das tônicas da atividade intelectual nos animados, ou seja, a *abstração*, interpretamos desde a definição de Aristóteles como sendo um processo de natureza intelectual de universalização conceitual a partir dos objetos particulares sensíveis. A principal etapa de tal processo consiste na associação das similitudes entre os dados imagéticos inicialmente captados pela percepção sensível no que diz respeito a um fato presente. Para explicar sobre o processo de abstração pertencente ao intelecto, Aristóteles compara:

E as coisas que se dizem por abstração, pensa-se assim – se pensasse o adunco não como adunco, mas em separado e como côncavo, alguém pensaria em ato sem a carne na qual está o côncavo –; e do mesmo modo as entidades matemáticas, não separadas [da matéria], quando são pensadas, pensa-se como separadas. (*Ibid.*, III, 7, 431b12-17, p. 120)

Tentaremos interpretar esta passagem no ponto de vista da relação entre a forma e a matéria no âmbito da atualidade da potência intelectual. Em primeiro lugar, os objetos matemáticos (como o adunco ou a curva) representam os universais por excelência; tratam-se das formas separadas de sua matéria. Em segundo lugar, as formas – enquanto produtos sumamente intelectuais – estão imunes ao engano, à falsidade e ao erro. Ao contrário, tudo que diz respeito às formas enganosas parte da inadequação ou imprecisão da atividade da percepção sensível ou das afecções em relação aos fatos presentes ou às imagens. Em terceiro lugar, a matéria, por ser um princípio de indeterminação de acordo com o qual os seres animados são compostos e estão em constante contato é causa da forma abstrata. Desta maneira, a verdade, a falsidade e seus pares correlatos residem na interação entre a forma abstrata e a matéria componente do mundo físico. Antes, o papel do intelecto, em sentido estrito, consiste em separar e produzir as formas abstratas a partir da matéria.

É importante também ressaltar que as faculdades da alma se relacionam primeiramente com os objetos externos a fim de captar e interiorizar as suas respectivas formas. A percepção sensível capta as formas sensíveis e o intelecto, as formas inteligíveis dos seus objetos correlatos. Aristóteles esclarece este ponto por meio de uma analogia: “De maneira que a alma é como a mão; pois a mão é instrumento dos instrumentos, e o intelecto é a forma das formas, bem como a percepção sensível é forma

dos perceptíveis.” (*Ibid.*, III, 8, 432a1-2, p. 121). Desta analogia, podemos conjecturar que a atividade da percepção sensível capta uma forma particular do objeto, ou seja, um aspecto ou uma qualidade recebida pelo percipiente, como o calor do fogo que emana de uma tocha. Exercitando o seu intelecto, o percipiente que possui tal faculdade primeiramente nota que o calor é uma qualidade sensível que se apresenta no fogo sobre a tocha e, em seguida, faz desta forma sensível particular do fogo uma forma inteligível universal que diz respeito propriamente ao fogo, válida para todos os fenômenos semelhantes. Em suma, para Aristóteles, só podem haver formas inteligíveis tendo por causa as formas sensíveis. Assim pode ser dito também do processo de abstração.

O que nos cabe adicionar a respeito deste processo de separação intelectual na produção de formas inteligíveis ou universais? Na pretensão de termos um entendimento claro acerca de um objeto individual que nos apresenta imediatamente aos nossos sentidos, observamos as qualidades sensíveis ou as propriedades relativas ao objeto individual. Estas qualidades, por sua vez, tornam-se um fator de demarcação do que é comum a uma multiplicidade de indivíduos, através da escolha. Segundo Zingano, o elenco de tais propriedades se refere à “dimensão intencional” (ZINGANO, 1998, p. 26) da atividade intelectual. Na qualidade de um exemplo, a forma inteligível denotada pelo conceito de *homem* se engendra inicialmente pela reunião de qualidades que podem ser imediatamente percebidas, como *ser bípede*, *ser capaz de rir* e, o mais importante, *ser capaz de articular um discurso conforme uma ordem racional*.

Verifica-se, também, que o processo de constituição de uma forma universal e inteligível parte de uma multiplicidade de experiências sensíveis semelhantes, reunidas através das imagens destas experiências: “A sensação apreende o múltiplo, a imaginação a reproduz e o conceito a reconhece” (*Ibid.*, p. 64). Isto posto, a percepção sensível discrimina o objeto a partir de um determinado aspecto e o conceito que, sendo uma forma inteligível, reconhece as distinções entre um e outro aspecto do objeto percebido. No âmbito da atividade do intelecto e no que diz respeito ao movimento do pensamento<sup>66</sup>, este processo de diferenciação do fenômeno percebido é acompanhado de um *repouso*, diz Zingano: “O universal pertencendo à razão, há um primeiro reconhecimento a partir de um repouso do movimento que os *indiferenciados* provocam na alma no momento da percepção” (*Ibid.*, p. 65). Assim, da indiferenciação para a diferenciação conceitual, aquilo que é percebido, mas não é diferenciado pelo conceito, oferece matéria para o

<sup>66</sup> No capítulo anterior, tratamos sobre o movimento e repouso do pensamento, nos tópicos referentes à crítica de Aristóteles a Platão.

reconhecimento mediante atividade intelectual. Daí, segue-se duas possíveis “fontes aristotélicas” para o conhecimento humano, a saber:

O conhecimento humano é inabalavelmente conceitual, mas provém de duas fontes de naturezas distintas: de um lado, a percepção dos particulares, que fornece material para o reconhecimento que, de outro lado, ocorre na razão, sob a forma de conceitos (*Ibid.*, p.66).

Logo, pode-se dizer que o conhecimento humano é concretizado pela conformidade entre o particular apreendido pela percepção sensível e o universal – constructo da atividade intelectual, por intermédio da atividade da faculdade imaginativa.

A partir desta tratativa, o problema específico do intelecto se desdobra no problema da natureza eterna e abstrata do conhecimento. Este problema é explicitado, de acordo com Zingano, como: “(...) o reconhecimento de uma dificuldade peculiar ao conhecimento, cuja solução demandará todos os esforços da filosofia moderna” (*Ibid.*, p. 11). Uma das dificuldades sobre este problema é a determinação das formas sensíveis e as formas conceituais ou inteligíveis que constituem o conhecimento, em proporção com o problema da incorporeidade do intelecto, prossegue o autor: “Há uma simetria entre, de um lado, a oposição entre conceito e sensação, de carácter epistemológico, e, de outro lado, a oposição entre inorganicidade do intelecto e organicidade dos sentidos” (*Ibid.*, p. 11). Cabe retomar também que o objeto de um conhecimento sensível depende da atividade dos órgãos do sentido. Ao contrário, os objetos do intelecto não possuem tal dependência orgânica; por esta razão, o intelecto não teria um órgão cuja atividade lhe seria correspondente. Todavia, é sabido que a constituição do conhecimento depende da confluência e consecução das atividades da sensação, da imaginação e da intelecção, embora as fronteiras entre uma e outra faculdade sejam difíceis de determinar acuradamente.

Em síntese, o principal problema que orbita o conceito aristotélico de intelecto reside na aparição das formas inteligíveis que são responsáveis pela perseverança da atividade produtora do conhecimento intelectual. Por um lado, a percepção sensível se explica pelo fato da sua atividade se efetivar em relação aos objetos exteriores; no plano do intelecto, não há objeto exterior, mas há uma face do intelecto que, quando em atividade, permite a produção das formas inteligíveis, diz Zingano:

Com efeito, para poder fazer passar da potência a ato as formas inteligíveis que estão em potência presentes nas imagens reproduzidas pela imaginação, é

preciso fazer intervir um intelecto agente, de natureza distinta do intelecto passivo, que inscreve os inteligíveis por ele iluminados no intelecto passivo. (*Ibid.*, p. 18-9)

Embora o conhecimento humano surja da concorrência entre a percepção sensível, a imaginação e o intelecto, a percepção sensível é uma faculdade da alma passiva pois, para o animal capaz de entender, basta ser afetado sensivelmente. Na esfera da imaginação, a continuidade da afecção sensível sem o seu objeto torna-se o fundamento do exercício da inteligência. Em consequência, na formação do conhecimento, o intelecto exerce a sua atividade levando em consideração as cadeias de afecções do animado em relação aos estados de casos percebidos. Percepção é ser afetado, a inteligência é uma ação efetivada a partir da afecção dos sensíveis.

Contudo, como o intelecto opera para além das formas sensíveis? Quais seriam as qualidades das formas inteligíveis? Constitui-se um problema pois, mesmo tendo em mãos o recurso da imaginação, tentar explicar a transposição das qualidades sensíveis para as qualidades inteligíveis de um objeto não é de todo possível de acordo com a tratativa do *De Anima*. O que se sabe até o momento é que cabe ao intelecto fazer o reconhecimento dos objetos da natureza; este reconhecimento torna possível examinar os objetos para além das suas meras qualidades sensíveis. A razão produz o objeto inteligível unificando as qualidades sensíveis e individuais percebidas, complementa Zingano: “Produzir o inteligível significa tornar inteligida a forma inteligível; embora tenha de corresponder a algo real, esta ação é originária da própria razão” (*Ibid.*, p. 23). Também, de acordo com o início de nossa exposição, aquilo que é denominado como *forma* resulta-se da separação feita pelo intelecto. Esta separação se traduz na determinação racional da matéria, de natureza indeterminada. A natureza indeterminada de algo, portanto, parece ser uma das formas pelas quais os universais são produzidos, diz o comentador: “O que existe são certos indivíduos lá fora, cuja fórmula da forma (no sentido da essência) ou definição é expressa pela razão, estando as formas na alma sob a forma de universais” (*Ibid.*, p. 25).

O conhecimento conceitual partiria das possíveis relações de causalidade entre os conceitos inscritos no intelecto e o objeto referente a tal conceito. Isto é, o intelecto, pelo seu *reconhecimento* da relação de identidade entre o objeto sensível – que é causa da afecção no animado – e o órgão da sensibilidade – que sente o efeito das qualidades sensíveis do objeto – produz um dado cognitivo conceitual. Voltemos ao exemplo do sol, descrito acima. Reconheço que o sol possui uma gama de cores que varia do amarelo ao carmesim dado o seu movimento contínuo. Este reconhecimento só ocorreu pelo fato da

atividade do intelecto se ater às diferentes impressões sensíveis-visuais causadas pelo sol, com a colaboração da imaginação, cujos efeitos se reverberaram no órgão responsável pela visão. Tendo por referência as relações de causalidade na esfera da percepção sensível, o intelecto produz o conceito, conjectura Zingano:

Se o intelecto produz seus universais, ele não é mais afetado de modo causal por seus objetos, ainda que esta produção não possa ser senão o reconhecimento conceitual da forma ou essência que é causa do ser do objeto em questão (*Ibid.*, p. 46-7).

Assim, a produção de uma forma propriamente conceitual, que abarca também as noções da verdade, se situa para *fora* da natureza. Sobre este assunto, o intelecto *em si* não é regido pelas relações de causalidade; ele tão apenas reflete e traduz as relações de causalidade, observadas pelo animado capaz de inteligir na natureza.

Em conclusão, poderíamos estabelecer como a base da atividade intelectual no animado a produção da forma inteligível a partir da matéria ou, melhor dizendo, a adequação das formas separadas com os fatos presentes no mundo físico. Entretanto, não podemos dizer que o intelecto é uma potência da alma que simplesmente produz pensamentos ou dados correlatos alicerçados em imagens. A sua função, no sentido primeiro que podemos colocar como hipótese, é fazer também a correspondência entre a imperecibilidade das formas separadas para a compreensão da miríade de fenômenos correntes na natureza. Em um segundo sentido, a face produtiva do intelecto se revela como uma faculdade da alma produtora de universais. Assim, como já foi examinado, uma das funções próprias da faculdade intelectual é manter a organicidade do corpo animado que o possui potencialmente pela correspondência entre algo que lhe foi apreendido intelectualmente com os respectivos casos, fenômenos ou objetos que se apresentam sensivelmente à sua vida. Além disso, outra forma que Aristóteles parece ter encontrado na sua tentativa de “salvaguardar o realismo” (*Ibid.*, p. 25) de sua filosofia consiste em manter um conjunto de relações entre universais, na alma intelectual, em conexão com as formas sensíveis, pois supõe-se o motivo pelo qual captamos a forma de um objeto percebido. Por exemplo, não percebemos um amontoado de cores ou um apanhado de qualidades sensíveis indiscernivelmente; em um só golpe, podemos perceber o objeto e podemos saber, quase imediatamente, de qual objeto se trata. Mas veremos a seguir que a questão da separabilidade do intelecto ou da função separatriz do

intelecto em relação à natureza é apenas um ponto de partida para um problema da psicologia aristotélica.

Na obra de Aristóteles, um dos pontos de maior preocupação para o filósofo tem como prerrogativa a atividade da potência intelectiva no processo de aquisição do saber ou da ciência, desde a percepção sensível, perpassando pela imaginação e culminando nas faculdades intelectuais da alma humana (FREDE, D. 2003, *et passim*). Por exemplo, como é possível o intelecto reconhecer os universais nos particulares? Será possível também o intelecto conhecer plenamente os primeiros princípios sobre os quais os princípios da ciência estão subsumidos?

Dado que a percepção sensível se atualiza apenas de acordo com os objetos correlatos da natureza e a ciência se efetiva tendo por condição a existência dela, cabe dizer também que tudo que pertence à natureza está sujeita à mutabilidade, pois a indeterminação da matéria permite a mutação pelo movimento das coisas (a título de exemplo, vide o processo de nascimento, desenvolvimento e perecimento dos seres animados). Deste modo, cabe à atividade do intelecto reconhecer as formas abstratas e inteligíveis de acordo com o que foi observado na natureza. Mas veremos no próximo capítulo que o intelecto, assim como para os pré-aristotélicos examinados no capítulo anterior, jamais poderia se restringir a uma potência própria da alma humana e seres assemelhados; pelo contrário, a potência intelectiva ou *intelecto passivo* (*noús pathetikós*) poderia ser uma consequência do que Aristóteles definirá como *intelecto produtivo* (*noús poietikós*). De acordo com Zingano, é justamente neste ponto que parece haver um certo “resquício de platonismo”, na insistência de Aristóteles em fazer uma separação entre as faculdades intelectuais e as demais partes da alma. O intelecto seria uma “parte divina em nós”, que permanece mesmo após o perecimento de todas as funções orgânicas do corpo (ZINGANO, 1998, p. 13).

Michael Frede sintetiza a maneira como se apresenta a diferença entre o intelecto e as demais potências legadas à alma humana no seguinte trecho:

(...) aqui, não há dúvida que Aristóteles pensa que todo pensamento humano, propriamente falando, pressupõe a atividade de um intelecto imaterial que não é dependente de um corpo, de nenhuma maneira (FREDE, M., 2003, p. 105. Tradução nossa).

A partir do que foi exposto, antecipemos que esta faceta do intelecto, independente do corpo, mas condição necessária de todo pensamento humano, é o intelecto produtivo.



Justamente pelo fato do humano não possuir precisamente um órgão que concentre a atividade intelectual, Aristóteles vale deste conceito para explicar o pensamento humano. Em sua origem, o intelecto produtivo não corresponde a uma capacidade natural do ser humano, pois a doutrina aristotélica do intelecto parece ser incompatível com a sua doutrina da alma como forma de um corpo natural que possui a vida em potência. Ora, esta incompatibilidade se dá pelo fato da potência intelectual ser caracterizada como parte separada do corpo animado? No próximo e último capítulo desta dissertação, reservaremos a pesquisa para analisar em separado o conceito de intelecto produtivo e a potência intelectual da alma, pois estes se tornam um problema devido à complexa exposição que faz o Estagirita, relativa ao estatuto de separabilidade e até de imortalidade em relação ao corpo animado. A separação das doutrinas que se referem às atividades psíquicas das que se referem ao intelecto tem por intuito preservar o estatuto incorpóreo atribuído exclusivamente ao intelecto?

Frede sugere que a área de investigação do conceito de alma não pode ser necessariamente a mesma que a área de investigação do conceito de intelecto produtivo: “Eu penso que é com referência a este tipo de intelecto que Aristóteles às vezes diz que nem todo tipo de alma cai dentro da província de estudo do cientista natural” (*Ibid.*, p. 105. Tradução nossa). Desta forma, fica evidente que o intelecto produtivo não aparenta ser um objeto natural pertencente à natureza. Em segundo lugar, o intelecto passivo ou a potência intelectual da alma humana é o reduto da assim chamada *intuição intelectual* ou *pensamento (noeín)* ou uma afecção própria ao intelecto: “(...) Ele [Aristóteles] claramente parece falar sobre nossas intuições intelectuais, mais do que sobre as intuições de alguma mente sobre-humana” (*Ibid.*, p. 105. Tradução nossa). Assim como o intelecto produtivo, as intuições intelectuais não envolvem o corpo ou as funções orgânicas do corpo, contudo, o uso das intuições intelectuais ainda pressupõe remotamente o uso dos órgãos do corpo animado. Como vimos anteriormente, as imagens são formadas a partir da atividade da percepção sensível e, conseqüentemente, servem de matéria para a intuição intelectual. Exporemos aqui a explicação de Frede quanto à necessidade dos órgãos do corpo para a atividade da potência intelectual:

(...) enquanto que o exercício de habilidades anteriores envolvem diretamente o uso de um órgão corpóreo, o exercício de habilidades posteriores não envolvem o uso de um órgão corpóreo separado, mas antes o exercício de algumas habilidades anteriores e, assim, indiretamente o uso de seus órgãos corpóreos (*Ibid.*, p. 106. Tradução nossa).

Todavia, deparamos aqui com um último impasse, pois resta-nos a dúvida sobre o limite do intelecto; não se sabe em que ponto exatamente o intelecto deixa de ser uma potência da alma e passa a pertencer a um âmbito completamente distinto (ou vice-versa), em um plano além da natureza, embora haja uma certa relação entre este plano e a natureza (senão não haveria corpos animados capazes de pensar). É, portanto, esta ambiguidade que consistirá, de maneira geral, o norte da última etapa da nossa investigação.

## **5 CAPÍTULO IV – A CISÃO ENTRE A DOUTRINA PSICOLÓGICA E A DOUTRINA NOÉTICA SOB A PERSPECTIVA DA NOÇÃO DE INTELECTO PRODUTIVO**

Neste capítulo vamos trazer à tona o problema da separabilidade do intelecto em relação à alma, no *De Anima* de Aristóteles. Mas antes, cabe uma breve retrospectiva: no capítulo anterior, examinamos o intelecto de acordo com a tese de que se trata de uma potência da alma cuja atualidade depende da percepção sensível e da imaginação. Chegamos à conclusão de que só poderia haver alguma atividade intelectual se houver, precedentemente, algo que afete a percepção sensível e passe pelo expediente da imaginação. Em outros termos, a partir dos dados colhidos pela percepção sensível, o papel da imaginação é fazer uma transposição destes dados para a constituição de imagens, que servirão de fundamento para a atividade intelectual.

Em resumo, na totalidade dos assuntos até aqui abordados, levamos em consideração os vários espectros que dizem respeito à definição de alma, ao levantamento de suas potências e à função da percepção sensível e da imaginação para a atividade do intelecto. Além disso, com base na necessidade de Aristóteles em investigar as opiniões de seus predecessores, analisamos o conceito de *intelecto* segundo as opiniões descritas pelo Estagirita aos filósofos Demócrito de Abdera, Anaxágoras de Clazômenas e Platão. Percorrida esta etapa, Aristóteles constrói a sua noção de intelecto como uma capacidade da alma necessária à vida de seres animados que o possuem em potência: o humano.

Não obstante, o que torna esta capacidade peculiar é que ela não *parece* ser só uma parte da alma do animado, mas um princípio eterno, agente ou ativo e separado da matéria e do mundo natural. É certo que a percepção sensível e a imaginação são partes ou potencialidades relativas à alma, mas há dúvidas acerca do modo como o intelecto participa da alma. É neste capítulo que analisaremos estas peculiaridades irresolutas,

bem como a existência de uma possível separação entre a doutrina da alma e a doutrina do intelecto.

Um dos ângulos interpretativos para o problema da noética aristotélica nos permite perguntar como é possível *produzir* conceitos e definições a partir dos dados perceptíveis, pois parece que Aristóteles não se contenta com o caminho que ele mesmo pavimentou da metade do Livro II até o Capítulo IV do Livro III. Dito de outra maneira, Aristóteles estabelece como ponto de partida da inteligência a atividade da percepção sensível; através da imaginação, interiorizamos os dados da percepção para que o intelecto entre em atividade na formação de definições e raciocínios (*lógos*). Para Marco Zingano, é este carácter produtivo do intelecto que “Aristóteles não tem uma solução clara e expressamente apresentada para este problema, enfrentando mesmo dificuldades para formulá-lo” (ZINGANO, 1998, p. 124). Ciente de toda esta dificuldade, tentaremos propor uma maneira de explorar as várias facetas acerca desta problemática, observando diferentes perspectivas de interpretação na história da noética de Aristóteles de Estagira. Começemos investigando especificamente a natureza e a função da parte intelectual da alma, de acordo com as suas peculiaridades.

### 5.1) A NATUREZA E A FUNÇÃO DA PARTE INTELECTIVA DA ALMA

No Capítulo IV, do Livro III do *De Anima*, Aristóteles tem por objetivo investigar “A respeito da parte da alma pela qual a alma conhece (*gignóskein*) e entende (*phroneín*)” (ARISTÓTELES, III, 4, 429a10-2, p. 113). Entretanto, esta pretensão carrega em si um questionamento: a parte intelectual da alma seria separável das partes vegetativa e perceptiva? Cabe neste questionamento mostrar se existe alguma especificidade na definição de uma parte intelectual da alma em relação às suas outras partes.

Uma das possíveis consequências caso haja tal especificidade seria uma cisão entre a alma e o intelecto, fazendo deste, até certo ponto, independente da alma, conjectura Aristóteles: “(...) seja ela separada (*choristós*) ou não separada segundo a magnitude (*mégethos*), mas apenas segundo o enunciado, deve-se examinar que diferença tem e de que maneira ocorre o pensar (*noeín*)” (*Ibid.*, III, 4, 429a11-13, p. 113-14). Ora, em que sentido Aristóteles diz sobre a noção de *magnitude*, *grandeza* ou *extensão* no presente contexto? Na leitura de F.E. Peters:

Segundo Aristóteles (*Meta.* 1020a) a extensão (*mégethos*) é uma quantidade mensurável que é potencialmente divisível em partes contínuas (*synechés*) em

uma, duas ou três dimensões, *i.e.*, linhas, planos e sólidos (PETERS, 1974, p. 140).

De acordo com este ponto de vista, um corpo animado é naturalmente uma grandeza composta de partes contínuas tridimensionais<sup>67</sup>. Desta maneira, o intelecto não seria separável quando se trata de uma faculdade da alma que, por sua vez, só existe em um corpo orgânico capaz de receber a vida. Por outro lado, antes de se aprofundar no problema da definição da potência intelectual da alma, a preocupação de Aristóteles é examinar o processo de formação da atividade intelectual. Porém, este exame esbarra em vários lapsos contidos no texto.

A falta de clareza nos argumentos concernentes ao pensamento e aos objetos da inteligência deu espaço a inúmeras dificuldades de interpretação no *De Anima*. Em primeiro lugar, é certo que o ato de pensar está muito próximo também das demais afecções do animado (como sentir pena, amar, irar-se). Em segundo lugar, tanto o pensar quanto as demais afecções envolveria a dinâmica de funcionamento do corpo animado. O pensar, por depender da situação orgânica do corpo animado, pode ser progressivamente ineficiente conforme a deterioração do corpo como, por exemplo, o envelhecimento. Além disso, o pensar humano se distingue do princípio do intelecto.

Porém, no campo do pensar humano, o que torna tão difícil de analisar a relação entre a percepção sensível e o pensamento para Aristóteles advém do fato de que o Estagirita não se ocupa demasiadamente com o processo que ocorre entre estas potências da alma. Esta “negligência” também se desdobra em relação às faculdades intermediárias da alma, pois vimos que Aristóteles examina a imaginação mais de acordo com a perspectiva da percepção sensível do que sob a perspectiva da formação do pensamento. Sobre estes, o tratado de Aristóteles também nos deixa lacunas inexplicáveis.

Segundo Kahn, Aristóteles não se preocupou tanto em explicar os objetos inteligíveis (*noetá*), visto que o *De Anima* parece tratar mais de uma obra acerca da física – no máximo tangenciando à metafísica (*Ibid.*, p. 369). Por sua vez, os dados inteligíveis

<sup>67</sup> O conceito de grandeza ou magnitude (*mégethos*), na interpretação de Charles Kahn, possui uma tripla ambiguidade (KAHN, 2003, p. 370). Primeiramente, considera-se a grandeza como um sensível comum que é discernido pelo intelecto de acordo com a sua definição formal. Também, uma grandeza pode ser simplesmente qualquer corpo extenso. Por fim, a grandeza diz respeito às formas matemáticas. Nós levantamos a hipótese de que Aristóteles está considerando, no presente contexto, uma grandeza como um corpo animado. Conjecturamos que esta definição é um recurso explicativo no qual o filósofo se apoia de acordo com o rigor formal do seu método de exposição conceitual, utilizando-se das formas inteligíveis e matemáticas, em contraste com os fenômenos físicos que circunscrevem o âmbito de existência de um corpo animado capaz de sentir e entender.

já não pertenceriam ao mesmo plano da física, ao contrário dos dados perceptíveis. Por conseguinte, mesmo em relação às formas sensíveis, os *noetá* seriam uma maneira de compreender “(...) as propriedades das substâncias sensíveis como classificadas por categorias e, primeiramente, por suas essências ou formas substanciais” (*Ibid.*, p. 369. Tradução nossa). No entanto, o Estagirita também não explica como o intelecto conhece tais essências.

Charles Kahn discute o conceito de intelecto aristotélico levando em consideração duas doutrinas interpretativas (*Ibid.*, p. 360). A primeira doutrina afirma que o *noús* é essencialmente incorpóreo e, por este motivo, não possui um órgão relacionado com a sua atividade no humano. Por outro lado, a segunda doutrina nos mostra que o intelecto em ato é idêntico ao objeto inteligível. De acordo com a primeira doutrina, o intelecto é essencialmente separado do corpo e das demais faculdades da alma. Contudo, não se pode dizer que haja uma semelhança entre o conceito aristotélico de intelecto e o dualismo entre alma e corpo segundo a doutrina moderna do cartesianismo, a título de exemplo. O *noús* aristotélico, concebido separadamente, é incompatível com a definição de alma como forma e atualização do corpo, porém

(...) isto parece contradizer a sua insistência que nós não podemos pensar sem fantasmas [imagens], desde que os fantasmas sejam derivados da percepção sensível que é diretamente dependente de um órgão corpóreo (*Ibid.*, p. 360. Tradução nossa).

Portanto, segundo esta linha de interpretação que separa duas doutrinas noéticas, Aristóteles distingue o intelecto puro do ato de pensar humano. Aliás, o pensamento discursivo ou dianoético (*dianoetikón*) faz parte de uma das faculdades intelectuais básicas contidas na alma. O *noús*, por sua vez, seria algo distinto da alma, uma substância eterna e separada da percibibilidade de um corpo orgânico, mas avaliaremos esta hipótese nos tópicos finais deste capítulo.

Sendo o animal humano a única espécie que possui uma parte intelectiva que se distingue radicalmente das outras partes da alma, questiona Kahn: “A natureza humana é constituída por uma essência ou duas?” (*Ibid.*, p. 361. Tradução nossa). O ser humano, por um lado, é parte da natureza, possuindo um organismo funcional assim como qualquer outra espécie animal estando, então, subsumido ao hilemorfismo aristotélico ou, em sentido estrito, o corpo animado é considerado como uma substância composta de forma e matéria – conceito a partir do qual se define o hilemorfismo. Por outro lado, o ser

humano é a única espécie animal conhecida capaz de acessar o “domínio noético”, ou seja, nas palavras de Kahn “(...) o plano da ciência e da ética, arte e tecnologia. Não seria apenas como animais, mas como possuidores da linguagem e intelecto, *lógos* e *noús*, que nós somos capazes de atividade nestas áreas” (*Ibid.*, p. 361. Tradução nossa). Em síntese, a teoria da alma humana se apoia pela definição hilemórfica de alma contida em todos os animais, assim como se considera a intersecção de nossa alma com um intelecto incorpóreo e separado.

Para Juliana Peixoto, o intelecto é propriamente separado do corpo no sentido de estar separado ou abstraído da matéria (PEIXOTO, 2005, p. 146). Entretanto, é justamente esta condição que se coloca para que haja uma atividade do intelecto na alma. Se o intelecto mesclasse com os corpos materiais, certamente a sua atividade tornar-se-ia restrita, nas palavras de Peixoto:

Afinal, ser separado é condição para que o intelecto exerça a sua operação, pois ele entende tudo, isto é, todas as formas inteligíveis, sendo que qualquer mistura dele com o corpo restringiria os inteligíveis a serem apreendidos, como é o caso da sensação, em que há um sensível próprio ou comum correspondente à constituição material de cada órgão (*Ibid.*, p. 146).

Assim, para que um corpo animado conheça, é preciso que ele tenha uma natureza imaterial que seja causa do próprio conhecer. Contudo, a matéria, além de ser um princípio indeterminado, também é causa da divisibilidade dos seres, visto “(...) que tudo o que não tem matéria é indivisível” (*Ibid.*, p. 162). Inclusive, a impassibilidade relativa à natureza do intelecto, a impossibilidade de ele se misturar com o corpo e a capacidade de entender todas as coisas são algumas das características principais que sustentam precisamente a tese da separabilidade do intelecto em relação ao corpo. Contudo, veremos que todas as características suplementares que Aristóteles atribui ao intelecto, como a imortalidade, a eternidade e a divindade são o cerne da problemática relativa ao intelecto no *De Anima* III, 4, 5.

Na interpretação de Marco Zingano, a presença de uma faculdade intelectiva na alma humana é o que faz o homem se aproximar à condição de ser divino (*theióteron*). Além disso, esta faculdade intelectiva está imbricada com os princípios da ética aristotélica, pois é ela que garante o *bem viver* aos homens. Entretanto, o problema do intelecto inicia-se quando o seu caráter exclusivo de faculdade da alma é, até certo ponto, posto em dúvida. Na leitura de Zingano, a doutrina do *noús* se destaca por um afastamento parcial da doutrina hilemórfica que rege a alma:

Ao mesmo tempo em que a psicologia aristotélica é uma defesa altamente coerente do hilemorfismo, isto é, da alma como forma de um corpo, contra toda forma de substancialização ou separação da alma, a noética de Aristóteles parece dar lugar a um dualismo ou, pelo menos, a um quase dualismo, na medida em que o *noús* parece ser visto como uma parte da alma que subsiste separadamente e ao qual os predicados de imortalidade e de ingerabilidade seriam corretamente aplicados (ZINGANO, 1998, p. 118).

Zingano também endossa a posição de que Aristóteles sugere a separação da alma e o intelecto em gêneros distintos. Contudo, o autor nos mostra que o intelecto não parece ser de todo distinto da alma, mas que se trataria de um tipo diferente de alma:

Contra a primeira interpretação e a favor da segunda há um bom número de passagens nas quais o intelecto é uma operação ou uma função da alma (distinta das demais). Novamente, porém, fica-se em terreno dúbio: parece ser distinto, parece ser diferente, a prova fica postergada para mais tarde (*Ibid.*, p. 122).

Conforme Zingano, o que Aristóteles está chamando de *intelecto da alma* é a união entre o intelecto e a alma, pressupondo conseqüentemente uma relação próxima entre o intelecto e o corpo animado. De acordo com o ponto de vista do autor, Aristóteles não pretende investigar sobre a origem do intelecto no *De Anima*, III, 4, mas do intelecto enquanto pertencendo exclusivamente à alma humana ou, nas suas palavras:

De qualquer modo, o objeto de discussão em DA III 4 não engloba problemas formativos e pretende ser exaustivo somente quanto às propriedades do intelecto na medida em que é aquela parte da alma pela qual se pensa e se concebe (*Ibid.*, p. 128).

Curiosamente, no âmbito do intelecto da alma, um problema surge a partir da premissa de que a atividade intelectual não está ligada a nenhum corpo, diferentemente das outras atividades das potências da alma, que dependem do corpo por conta da sua natureza orgânica; é desde este ponto que Aristóteles recorre ao intelecto produtivo (*noús poietikós*), como veremos nos tópicos posteriores. Sobre este aspecto, Zingano ainda complementa que *pode* haver a possibilidade de existência de um intelecto exterior que é causa da capacidade de pensar nos humanos:

(...) a doutrina do intelecto que vem de fora não serve para interpretar sua função independente, mas precisamente está baseada no fato que a atividade intelectual nada tem em comum com a atividade sensitiva ou corporal, o que permite que, contrariamente à alma sensitiva, ele seja transmitido *vindo de fora* (*Ibid.*, p. 133).



Ora, qual a diferença entre o intelecto que se conjuga à alma e depende da percepção sensorial e este intelecto que *vem de fora*? Em outros termos, Aristóteles pensa em conceitos distintos de intelecto ou espécies de intelecto? Para investigar este problema, passaremos aos tópicos relativos ao problema da separabilidade do intelecto no tocante aos corpos animados, sob a perspectiva das afecções (*páthe*).

#### 5.1.1) A separabilidade do intelecto sob a perspectiva das afecções

A respeito da atividade do intelecto em comparação com a atividade da percepção sensível, Aristóteles elabora a seguinte hipótese: “Ora, se o pensar é como o perceber (*aistháínesthai*), ele seria ou um certo modo de ser afetado pelo inteligível ou alguma coisa desse tipo” (ARISTÓTELES, *DA*, 2006, III, 4, 429a14, p. 114). Vimos no capítulo anterior que um animal ou um corpo animado que tem em si a potência perceptiva, naturalmente é afetado pelas coisas exteriores a ele, através dos seus órgãos sensoriais. Contudo, considerando a hipótese de que os inteligíveis não existem fora dos seres pensantes, seria capaz que estes afetassem de alguma forma o animado? A princípio não, pois quando a potência intelectual da alma entra em atividade, não entra em decorrência de alguma afecção que acomete o animado. Entretanto, as afecções são causadas precedentemente pelos objetos que atualiza a potência perceptiva da alma e a imaginação, posteriormente interferindo na atividade intelectual, visto que examinamos que o intelecto humano não opera sem imagens, formadas a partir dos dados da percepção sensível.

Todavia, Aristóteles não nos mostra como o intelecto recebe uma forma (*eídos*) puramente inteligível<sup>68</sup> apesar do intelecto em si mesmo ser incapaz de sofrer afecções, de acordo com a passagem seguinte: “É preciso então que esta parte da alma seja impassível (*apathés*), e que seja capaz de receber a forma e seja em potência tal qual mas não o próprio objeto” (*Ibid.*, III, 4, 429a15-16, p. 114). Na mesma medida em que a atividade da percepção sensível recebe formas sensíveis – como as qualidades particulares da coisa percebida –, o intelecto humano pensa de acordo com as formas inteligíveis. Para o intelecto receber e conhecer estas formas, é preciso também que tenha fundamento nos dados perceptíveis e imagéticos. Na sequência de nosso exame,

68 Ou seja, depurada de todo o conteúdo perceptivo e imagético.

como o intelecto pode ser comparável à forma, mas ao mesmo tempo não ser a forma? Estaria Aristóteles falando de uma forma separada, que coordena a atividade intelectual nos animados, de maneira parecida com a teoria anaxagórica do intelecto enquanto lei cósmica e da teoria platônica do intelecto demiúrgico? Infelizmente, o trecho não nos fornece elementos teóricos o suficiente para sequer aventarmos tal hipótese. Por enquanto, basta ter a certeza que a potência intelectual não é capaz, por si mesma, ser afetada sem depender da percepção sensível e da imaginação.

Aristóteles também se dedica a explicar o que leva a faculdade perceptiva ser inferior à faculdade intelectual. Ele começa expondo os limites dos órgãos sensoriais em favor do intelecto: “Que não são semelhantes a impassibilidade da parte perceptiva e a da intelectual, é evidente no caso dos órgãos sensoriais e da percepção sensível” (*Ibid.*, III, 4, 429a29-30, p. 114). Aqui, deve ficar claro que Aristóteles leva em consideração que a ausência de afecção no âmbito da percepção sensível não é a mesma e nem pode ser comparada com a impassibilidade do intelecto. No caso dos órgãos sensoriais, complementa o filósofo:

Pois a percepção sensível não é capaz de perceber após um objeto perceptível intenso (*sphódra aisthetou*) – um som, por exemplo, após sons altíssimos, tampouco ver ou cheirar depois de cores e cheiros muito fortes (*Ibid.*, III, 4, 429b1-3, p. 114).

As razões pelas quais um órgão sensorial se torna impassível ou incapaz de sofrer afecções são explicadas pela sua corrupção através dos sensíveis ou dos limites orgânicos do próprio órgão.

Para demonstrar a impassibilidade do intelecto, o Estagirita indica que este não está sujeito às afecções que possam alterar a estrutura orgânica do animado, justamente pelo fato de não haver um órgão correlato: “Mas o intelecto, quando pensa algo intensamente inteligível (*sphódra noetón*), nem por isso pensa menos os mais fracos (*hypodeéstera*), pelo contrário: pensa ainda melhor” (*Ibid.*, III, 4, 429b4-5, p. 114). Basicamente, ao contrário da faculdade perceptiva, quanto mais a faculdade intelectual entra em atividade, melhor ela vai se tornando. Deste modo, por não estar limitado pelo funcionamento de nenhum órgão, o intelecto se encontra sem empecilhos para a sua livre atividade. Esta parece ser uma das maneiras que Aristóteles se utiliza para demonstrar a separabilidade do intelecto em relação ao corpo. Ainda assim, não temos elementos suficientes que explique satisfatoriamente o fato do intelecto separado entrar em atividade

na alma do animado capaz de entender. Em outros termos, sabemos porque “a capacidade perceptiva não é sem corpo, ao passo que o intelecto é separado” (*Ibid.*, III, 4, 429b5-6, p. 114), mas não sabemos justamente o porquê do intelecto ser separável do corpo.

Mesmo diante desta dificuldade, Aristóteles compara a atividade da potência intelectiva com a potência perceptiva: “assim como o perceptivo (*aisthetikón*) está para os objetos perceptíveis, do mesmo modo o intelecto está para os inteligíveis” (*Ibid.*, III, 4, 429a16-7, p.114). Com base nas passagens precedentes, o Estagirita mostrou que havia apenas uma relação proporcional entre a faculdade perceptiva e intelectiva, mas supomos que ele não esteja equiparando ou estabelecendo semelhanças entre estas faculdades da alma, pois a consequência seria a possibilidade do intelecto ser afetado. Por outro lado, o que ele nos mostra é que estas faculdades da alma operam de acordo com coisas correlatas (*antikeímenon*), não obstante, de maneira muito distintas entre si.

Para Zingano, Aristóteles viu uma relação bastante estreita entre afecção e pensamento, mas ocorre uma aparente contradição quando se examina alguns elementos que antecedem esta relação (ZINGANO, 1998, p. 135). Contrariando alguns dos seus predecessores como Demócrito de Abdera, Aristóteles admite que não há uma identidade entre o sentir e o pensar. Por outro lado, o Estagirita também admitiu que o sentir é decorrente das afecções, fazendo a percepção sensível ser caracterizada como tal a partir destas. No entanto, o grande problema entre o sentir e o pensar reside nas teses que, a princípio, são contraditórias entre si: (1) pensar é como ser afetado e (2) o pensar é impassível. Sobre este ponto, Zingano nos mostra que não há uma identidade entre as afecções próprias da percepção sensível e uma suposta “afecção” do pensamento, mas que há uma semelhança na forma do próprio intelecto passivo operar, ou seja, para o autor, Aristóteles usa de uma comparação para mostrar que existe uma semelhança entre o pensar e o sentir, mas jamais uma identidade: “(...) se pensar é como sentir e se a sensação é uma afecção, então o princípio de intelecção deve ser um tipo de afecção ou algo semelhante à afecção” (*Ibid.*, p. 136). Um dos desdobramentos da tese no qual o pensamento seria um tipo de afecção repousa no caráter de receptividade das formas inteligíveis, assim como a percepção sensível é receptível às formas sensíveis, “(...) pois ser receptivo significa sofrer alguma alteração ou afecção” (*Ibid.*, p. 136), conclui Zingano.

Outra interpretação que Zingano faz a respeito da impassibilidade do intelecto mostra que Aristóteles levou em conta a incompletude da vida racional nos homens (*Ibid.*, p. 139). Esta incompletude se manifesta no processo de intelecção ou de apreensão da forma inteligível que ainda não passou pela assimilação dos inteligíveis. Depois da alma

intelectiva ter feita esta assimilação, ela se torna capaz de recordar os inteligíveis, estando possibilitada de sofrer alguma afecção: “Enquanto não recebeu ainda os inteligíveis, o intelecto permanece impassível em sua vida lógica imperfeita diante do que forçosamente desconhece e nada conseqüentemente ainda o afeta” (*Ibid.*, p. 139-40). Também, considera-se que o ato de pensar é impassível se for tentar equiparar com as afecções no nível da sensibilidade. As afecções para a sensibilidade podem ser causa da corrupção dos órgãos sensoriais, como já vimos. Na perspectiva do autor, o pensar pode ser afetado na medida em que “ser afetado” seja uma alteração *perfectiva*, ao contrário da afecção no âmbito da percepção sensível. Por esta razão, enquanto os órgãos da sensação podem ser corrompidos quando afetados de maneira violenta, o ato de pensar torna o intelecto melhor em sua atividade, mas este aperfeiçoamento pode ser considerado como uma afecção? Zingano responde que “(...) é menos importante o fato de ter introduzido a noção de 'afecção'; o que realmente importa é o fato desta 'afecção' ser interpretada como um aperfeiçoamento” (*Ibid.*, p. 162). Portanto, para que todo o saber ou conhecimento seja acumulado, é preciso que o intelecto seja passivo. Apenas como uma faculdade da alma o intelecto pode ser afetado em um sentido *perfectivo* e, por conseguinte, esta *perfectividade* é o que permite uma aquisição acumulativa do conhecimento.

No entanto, Zingano não concorda com o posicionamento em que o intelecto seja separado enquanto substância, mas sim separado enquanto uma faculdade dependente de um órgão correlato, pois neste caso parece ser inadmissível falar do intelecto como não sendo uma parte da alma (*Ibid.*, p. 153). Dito de outra maneira, fundamentando-se no *De Anima*, III, 4, Zingano alerta categoricamente que o intelecto não é separado da alma. Na noética de Aristóteles, o intelecto é separado dos órgãos corpóreos, mas continuaria fazendo parte da alma ou, em seus termos, de um corpo animado que possua a alma noética, “(...) pois concerne à sintaxe para a separação do intelecto. Ser separado é sempre ser separado de algo” (*Ibid.*, p. 154). Entretanto, de acordo com esta leitura, Aristóteles não conceberia dois tipos distintos de intelecto, mas um intelecto com duas funções distintas, partindo do fato de que, nas palavras de Zingano:

A forma está nas próprias coisas (é graças a ela que a coisa é o que é); como inteligível (em potência), ela pode ser inteligida pelo homem, mas somente se a atividade do intelecto tornar (produzir) o inteligível em potência em inteligido em ato (*Ibid.*, p. 173).

Mas como Zingano corrobora a tese de não há dois intelectos distintos, mas duas faces de um mesmo intelecto?

Através da aplicação do *método contrastivo*<sup>69</sup> para o exame da atividade da potência intelectiva da alma, Zingano indica as interferências que um objeto de natureza não-inteligível podem provocar no ato de pensar, “(...) pois se manifesta como algo estrangeiro à forma a ser recebida” (*Ibid.*, p. 152). Quando Aristóteles diz que o intelecto não é nada antes de pensar, “(...) significa que o intelecto tem de manifestar por si mesmo uma atividade para que se torne em ato um inteligível” (*Ibid.*, p. 152). Em outras palavras, o inteligível não pode ser pensado antes da atividade da faculdade intelectiva. Em oposição, a atividade da percepção sensível só ocorre dada as coisas sensíveis que a afetam, então só há atividade da percepção sensível graças às coisas exteriores que afetam o percipiente, conclui Zingano:

A sensação é um ato idêntico ao sensível por causa do objeto exterior que é causa de sua passagem a ato; o intelecto só é em ato um inteligível quando ele próprio se põe a pensar. Um é o oposto do outro (*Ibid.*, p. 153).

Voltando à querela a respeito da possibilidade do pensamento ser afetado ou não, vamos finalmente retomar o argumento da relação entre a imaginação e o intelecto, à luz da questão proposta por Kahn: “Se *noús* é intrinsecamente incorporeal e separável do corpo, por que Aristóteles insiste que nós não podemos pensar sem fantasmas?” (KAHN, 2003, p. 362. Tradução nossa). Como havíamos examinado no capítulo precedente deste trabalho, o ato de pensar, ordinariamente falando e no seu sentido mais amplo, deve necessariamente pressupor o ato da imaginação (*phantasia*). Em seguida, os dados ou suposições produzidas pelo ato de pensar é derivado do termo *hypólepsis* que, segundo Kahn, é “(...) um julgamento ou crença que pode ser verdadeiro ou falso e que pode ser formulado em um *lógos* ou declaração” (*Ibid.*, p. 362. Tradução nossa). Este produto do ato de pensar faz com que a imaginação não se baste como condição suficiente para o pensamento discursivo. Assim, uma sentença constituída racionalmente se trata de uma propriedade da atividade da percepção sensível restrita aos seres capazes de pensar, que é responsável por enunciar as informações provenientes de sua atividade através do pensamento, conclui o mesmo autor: “O que nos faz humanos é a posse conjunta

<sup>69</sup> O método contrastivo apontado por Zingano examina o conceito de intelecto através da comparação entre as propriedades da inteligência com as propriedades da sensação (*Ibid.*, p. 155).

destas duas capacidades, a saber, a nossa vida consciente e a experiência contínua desta interação” (*Ibid.*, p. 362. Tradução nossa).

Em suma, não há uma incompatibilidade entre a condição hilemórfica da alma humana e a incorporeidade do *noús*; juntos, de alguma forma, se complementam. Os dados imagéticos são a base hilemórfica do pensamento e é por meio deles que uma suposta incompatibilidade entre o conjunto formado pela alma humana, o corpo animado e o *noús* tomado isoladamente seria descartada. Em outros termos, não há uma contradição na dependência do intelecto passivo em relação à percepção sensível e a incorporeidade e impassibilidade constituintes da natureza do intelecto separado. O intelecto separado, enquanto substância separada do corpo animado, é impassível, mas o intelecto enquanto parte da alma humana possui um modo de ser afetado, distinto da forma como a percepção sensível é afetada. Trata-se do fato de que quanto mais exercemos o ato de pensar, melhor pensamos, qualitativamente, o que não é o caso em relação à percepção sensível, pois quando os órgãos responsáveis pela sua atividade são afetados, a alteração destes pode corrompê-los. Esta é a única maneira que vimos ser possível para resolver a ambiguidade entre a impassibilidade e a passibilidade do intelecto. Agora em diante, para continuar a nossa investigação acerca do intelecto separado, examinaremos a retomada que Aristóteles faz do filósofo Anaxágoras de Clazômenas no tocante ao conceito de intelecto e ao problema da passividade e separabilidade

#### 5.1.2) Retomada de Anaxágoras: a transposição do terreno cosmológico para o psicológico

Então, chega um dado momento em que Aristóteles retoma as opiniões de seus predecessores para tecer as primeiras condições propriamente ditas da definição do conceito de intelecto, tal como faz em relação à Anaxágoras de Clazômenas:

Há necessidade então, já que ele pensa tudo (*epeí pánta noeí*), de que seja mistura – como diz Anaxágoras –, a fim de que domine (*kráte*), isto é, a fim de que tome conhecimento (*gnorízein*), pois a interferência de algo alheio impede e atrapalha (ARISTÓTELES, DA, 2006, III, 4, 429a18-21, p.114)

Neste trecho, Aristóteles admite categoricamente uma separação entre o intelecto e os demais seres em sua totalidade. Entretanto, ele não deixa claro como esta

separação influencia no exercício do conhecimento, condicionado necessariamente pelo intelecto. Conforme examinamos no capítulo II desta dissertação, para Anaxágoras, o intelecto opera no campo cosmológico, atuando como uma lei de ordenação e reordenação de todos os elementos partícipes da natureza. Esta retomada da opinião de Anaxágoras parece ser uma maneira de estender o domínio do intelecto para o nível psicológico, pois na medida em que as leis do intelecto anaxagórico controla e rege o cosmos, o intelecto aristotélico conhece os elementos da própria natureza. Neste âmbito, o exercício do intelecto domina as formas sensíveis, visando conhecer as formas inteligíveis. Estas, por sua vez, pertence a um outro domínio, separado da natureza. Por esta razão, os inteligíveis não podem ser convertidos em objetos naturais. Por outro lado, pelo conhecimento dos inteligíveis, os seres capazes de entender, como os humanos, possuem a capacidade de alterar ou modificar o seu ponto de vista acerca da constituição natural dos objetos, apreendida primariamente pela percepção sensível. Portanto, é neste sentido que poderíamos afirmar que Aristóteles propiciou uma equivalência entre *comandar* e *conhecer*? Parece ser por estas motivações que o Estagirita transpõe o *noús* do terreno cosmológico para o terreno psicológico.

Resumindo, aparentemente haveria duas diferenças fundamentais entre o *noús* anaxagórico e o *noús* aristotélico. No caso de Anaxágoras, o intelecto é um princípio de ordenação e movimento do mundo; no caso de Aristóteles, o intelecto pode ser dito claramente como referente tão apenas ao homem, segundo Peixoto: “(...) essas propriedades do intelecto devem ser diretamente tributáveis da função de conhecimento do homem” (PEIXOTO, 2005, p. 153). Contudo, Anaxágoras deixa sem respostas as questões quanto à possibilidade e impossibilidade do conhecimento, mas por que Aristóteles faz do intelecto um “princípio cognitivo no homem”, ao invés de um “princípio de movimento do universo”? Nem na exposição das opiniões acerca dos predecessores e nem na sua retomada a Anaxágoras o Estagirita explica este distanciamento.

Contudo, no seguinte trecho, Aristóteles elabora uma questão partindo dos limites do argumento anaxagórico em relação ao intelecto, apesar de ter aceito parcialmente tal argumento:

Se, como diz Anaxágoras, o intelecto é simples, impassível e nada tem em comum com nada (*ho noús aploun estí kaí apathés kaí métheni ékhei koinón*), alguém poderia questionar: como o intelecto pensará, se pensar é ser de algum modo afetado? (Pois é na medida em que algo comum subsiste em duas coisas, que uma parece fazer (*poieín*), e a outra sofrer (*páskhein*)? (ARISTÓTELES, *DA*, 2006, III, 4, 429b22-5, p. 115)



Aqui, retomemos o assunto relativo à passibilidade e impassibilidade do intelecto, pois para resolver a ambiguidade entre o intelecto em sofrer alguma afecção e o intelecto enquanto sendo separado e impassível, conjectura-se duas formas de concebê-lo. De um modo, o intelecto pode necessariamente ser atividade, contendo em si todas as formas inteligíveis e sendo separado de toda e qualquer matéria ou componente da natureza? De outro modo, o intelecto é necessariamente passividade, sendo então uma faculdade da alma dependente da atividade das faculdades inferiores, como a percepção sensível e a imaginação?

Se formos considerar que há um intelecto separado da matéria, ele seria separado da própria alma, já que a alma só é, por definição, concebida em conjunto com o corpo segundo o modelo do hilemorfismo aristotélico. Por outro lado, quando consideramos um intelecto da alma, considera-se a possibilidade de ser afetado, inevitavelmente. Todavia, em sua letra, o filósofo ainda não deixa absolutamente claro como o intelecto possui algum grau qualitativo de passividade. Só sabemos que o ato de entender e produzir um ente de pensamento tem por condição a existência de uma causa ou motivação anterior que envolva ser afetado, mesmo que o intelecto seja afetado de maneira distinta da percepção sensível.

Assim concluído o exame da separabilidade do intelecto sob o pano de fundo das afecções e da opinião anaxagórica, de agora em diante examinaremos algumas questões suplementares levantadas por Aristóteles.

### 5.1.3) Três questões sobre o problema da separabilidade do intelecto

O conjunto de questionamentos que Aristóteles faz para justificar uma investigação das especificidades do intelecto em relação à alma não se encerra por aí, prossegue:

Além disso, seria o próprio intelecto um objeto inteligível? Pois ou subsistirá o intelecto nas outras coisas, se não é por outro que ele próprio se faz inteligível e se o inteligível é uno quanto à forma (*hén dé ti to noêton eidei*), ou haverá algo misturado e que o faz inteligível tal como o resto (*Ibid.*, III, 4, 429b25-8, p. 115-6).

Analisemos estas questões por partes e de maneira comparativa à percepção sensível. Na primeira questão, o filósofo avalia se há a possibilidade do intelecto entender sobre si mesmo. Levando em consideração que a percepção sensível não entra em

atividade em relação aos seus órgãos sensoriais, mas tão apenas aos objetos sensíveis correlatos a estes órgãos, o intelecto – desprovido de um órgão que seria responsável pelo inteligir – entraria em atividade em relação a si mesmo? Sobre a segunda questão, enquanto os sensíveis podem existir sob diversas qualidades ou aspectos, os inteligíveis só poderiam existir de uma única forma? Para avaliar se o inteligível se refere a uma unidade, Aristóteles pergunta se o intelecto se apresenta em outras espécies de seres. Além disso, se tomarmos por hipótese que o intelecto não entende através de outra coisa, o papel da percepção sensível e da imaginação não seriam necessários para a atividade da faculdade intelectual da alma. Por fim, a terceira questão tangencia exatamente este ponto. Amplamente falando, para o intelecto entender sobre si mesmo, ele teria de estar misturado com outras coisas, do mesmo modo que a percepção sensível, cuja atividade se dá pela afecção em relação a algum objeto sensível. Logo, o princípio de tais questões reside no problema sobre a unidade e a multiplicidade do intelecto, que até o momento não foi desenvolvido por Aristóteles no corpo do seu tratado.

Aristóteles também sinaliza que o intelecto conhece potencialmente todas as coisas da seguinte forma: “De modo que dele [intelecto] tampouco há outra natureza, senão esta: que é capaz (*dynatós*)” (*Ibid.*, III, 4, 429a21-2, p. 114). Vale advertir que o intelecto só poderia ter potencial conhecimento de todas as coisas estando subordinado à alma. Ao contrário, o humano ou, em sentido estrito, a potência intelectual da alma que o caracteriza enquanto espécie possui restrições quanto a sua atividade. Primeiro, assim como todo ser vivo, o humano perece. Isto significa que as condições orgânicas do humano não lhe permite conhecer tudo que o intelecto conhece em potência. Por este motivo, ele só pode ser uma potência, pois o humano, considerando o caso em que ele seja o meio a partir do qual a atividade do intelecto se efetiva, não é capaz de exercê-lo em sua plenitude. Assim sendo, o intelecto, enquanto faculdade da alma humana, é caracterizado por Aristóteles de acordo com o que se segue:

Logo, o assim chamado intelecto da alma (e chamo de intelecto isto pelo qual a alma raciocina (*dianoetái*) e supõe (*hypolambánei*)) não é em atividade (*energeia*) nenhum dos seres (*ónton*) antes de pensar (*Ibid.*, III, 4, 429a22-4, p. 114).

Sendo uma faculdade da alma, o Estagirita delimita as funções intelectivas de uma maneira em que se sugere uma diferenciação entre o intelecto partícipe da alma – o intelecto da alma ou a união entre intelecto e a alma – e o intelecto separado, existente potencialmente não sendo “em atividade nenhum dos seres antes de entender”. Sabemos

que o principal modo a partir do qual a faculdade ou potência intelectiva entra em atividade na alma humana é por meio do pensamento discursivo ou a atividade de pensar através do intelecto. Entretanto, o que significa a atividade desta potência não ser “nenhum dos seres antes de inteligir”? Assim como a atividade da percepção sensível faz o percipiente *tornar-se* aquilo que é percebido, ou seja, o percipiente passar a ser inteiramente afetado pelo que é percebido, a atividade da faculdade intelectiva se torna os seres inteligíveis. Por isso, a faculdade intelectiva não pode ser nada quando não está em atividade nos animados capazes de pensar.

Aristóteles volta a reiterar que, embora o intelecto possa ser partícipe da alma, de nenhuma maneira ele pode fazer parte da composição orgânica do animado:

Não é razoável, por isso, que o intelecto esteja misturado com o corpo (*sómati*), pois tornar-se-ia de uma certa qualidade (*poios*), frio ou quente, ou possuiria algum órgão (*órganon*), como a faculdade perceptiva (*tó aisthetikón*) possui (*Ibid.*, III, 4, 429a24-6, p.114).

Ciente das consequências no intento de vincular o intelecto ao corpo animado ou até de estabelecer a mínima relação tendo em vista o problema da separabilidade, é recorrente o fato do Estagirita retomar as diferenças entre a percepção sensível e o intelecto. Sabemos que a percepção sensível recebe as qualidades ou as formas sensíveis referentes ao que é percebido, sempre através dos órgãos sensoriais. Por exemplo, sinto o calor ou a frieza de algo. Não obstante, tais qualidades não revelam a essência do objeto percebido e por este motivo não apreendemos a definição real de um objeto sensível em sua totalidade. Acerca disso, poderíamos conjecturar a possibilidade de Aristóteles sugerir que só o intelecto tem acesso ao que subjaz às qualidades sensíveis de algo? Esta é mais uma das barreiras que atestam a separabilidade das demais faculdades da alma no que diz respeito ao intelecto.

Sobre a separabilidade do intelecto, Aristóteles tende a concordar com os seus predecessores, aceitando a posição na qual a separação entre o intelecto e o corpo é inevitável. Sem expor diretamente a fonte da opinião a partir do qual ele faz menção, diz:

E, na verdade, dizem bem aqueles que afirmam que a alma é o lugar das formas (*tópon eidón*). Só que não é a alma inteira, mas a parte intelectiva, e nem as formas em atualidade (*entelécheia*), mas sim em potência (*Ibid.*, III, 4, 429a28-30, p. 114).

As outras partes da alma ou, mais especificamente, as que não conservam em si as formas inteligíveis dependem estritamente do corpo animado. Como já examinamos, a parte vegetativa é responsável pela alimentação e reprodução dos corpos animados. Por sua vez, a parte sensitiva comunica organicamente o animado com os elementos do mundo exterior através dos aparatos sensoriais presentes nas espécies animais. Na visão de Aristóteles, quando estas potências são atualizadas, os órgãos do corpo operam através das afecções que o animado sofre em relação a um objeto. Desta forma, os órgãos são condições necessárias para a passagem da potência ao ato no que diz respeito à nutrição, reprodução, desenvolvimento e percepção sensível. Mas, no que concerne à parte intelectiva da alma, não haveria um órgão correspondente, segundo o filósofo. Sendo assim, quando a potência intelectiva entra em ato, ela não entra em sua plenitude, pois veremos na sequência que o intelecto supera os limites orgânicos do corpo, em hipótese. Por consequência, a totalidade das formas engendradas pela parte intelectiva da alma não podem existir senão potencialmente. Entretanto, a despeito do que foi visto nos capítulos anteriores do *De Anima*, em que Aristóteles mostra uma interdependência do intelecto em relação à atualização das potências inferiores para a atividade do pensamento, o próprio intelecto seria uma parte da alma que existe separadamente ao corpo, criando assim um problema que rege o processo de aquisição do conhecimento. Como o intelecto, existindo separadamente, conhece ou pensa?

#### 5.1.4) A atividade parcial do intelecto enquanto potência da alma

Uma hipótese que esboçamos aqui é que para Aristóteles o intelecto entra em atividade parcialmente devido aos limites do corpo animado que possui uma parte intelectiva da alma. Dito de outra maneira, por estar separado do corpo, a possibilidade do intelecto se atualizar plenamente se encontra limitada:

Assim, quando o intelecto se torna cada um dos objetos inteligíveis (*hótan d'hoútos hékasta génetai hós*) no sentido em que isso se diz daquele que tem a ciência em ato (*epistémōn légetai ho kat'enérgēian*) (e isso ocorre quando ele pode atuar por si mesmo), ainda nesta circunstância o intelecto está de certo modo em potência, embora não como antes de aprender ou descobrir; e agora ele mesmo é capaz de pensar a si próprio (*tóte dynatai noeîn*) (*Ibid.*, III, 4, 429b6-9, p. 114-5).

Em primeiro lugar, quando Aristóteles diz que o intelecto se torna cada um dos seus inteligíveis, ele afirma categoricamente que só pode haver atividade da potência

intelectiva a partir das coisas inteligíveis. Em segundo lugar, o que Aristóteles diz “daquele que tem a ciência em ato”, diz respeito ao homem que atualiza a sua potência intelectual. À medida que a percepção sensível se atualiza tendo como ponto de partida as afecções pelos sensíveis exteriores ao animado, a atividade do intelecto depende de uma vontade e deliberação internas ao homem, visto que as formas inteligíveis existentes no intelecto só podem ser pensadas de acordo com ações propriamente humanas, mesmo dependendo da atividade da percepção sensível e da imaginação, conforme examinamos no capítulo precedente desta pesquisa.

Feita estas considerações preliminares, retomemos a questão que deu início a este tópico: por que o intelecto no humano só entraria em atividade de maneira parcial de acordo com Aristóteles? Mesmo quando o humano coloca o seu intelecto em ato, ele o coloca de acordo com os seus limites, pois o intelecto separado não possui os limites orgânicos tal como o ser humano possui (já vimos que Aristóteles toma como certo que a alma dita inteligível é o lugar das formas em potência). Outro ponto que seria de bom tom retomarmos: de que forma o humano é capaz de entender a si mesmo?

Sobre este ponto, nos remeteremos novamente à noção de *consciência* aristotélica (*ou lantháneí*) que exploramos no capítulo anterior a partir da interpretação de Marco Zingano<sup>70</sup> sobre a consciência do próprio sentir, só que transpondo para o plano do intelecto. O humano tem consciência do seu próprio sentir quando está sendo afetado pelos sensíveis. Por outro lado, a operação do intelecto no homem o faria reconhecer-se enquanto ser pensante e, inclusive, enquanto uma espécie dotada de identidade e autorreconhecimento. Em outras palavras, estando as formas pensadas residindo internamente em cada um dos seres humanos, cada um dos humanos também reconhece a si mesmo através da reflexão entre o ato de pensar e o inteligível, cujo resultado seriam os conteúdos intelectuais que o humano produz sobre si mesmo. Tendo consciência perceptiva, o ser humano *sente* a si mesmo, tendo consciência intelectual, o ser humano *sabe* acerca de si mesmo.

À luz do comentário de Marco Zingano, tratamos acerca da inteligibilidade do próprio intelecto. Agora, tratemos da questão subsequente: se o pensamento em si é

70 Cf. ZINGANO, 1998, p. 97. O autor utiliza de uma passagem da *Física*, VII, 2, 244b15-245a2 de Aristóteles para explicar como o animado pode estar consciente de sua própria percepção: “[conforme Aristóteles] 'o inanimado é inconsciente de ser afetado, enquanto o animado é consciente, embora nada impeça que o animado seja também inconsciente quando a alteração não diz respeito aos sentidos'. A expressão para *inconsciente* é *lantháneí*, 'passa despercebido'; para *consciente*, *ou lantháneí*, 'não passa despercebido'”.

tomado substancialmente como atividade, então por que não se pensa sempre? Sobre a primeira questão, em virtude de sua própria natureza, a de *pensar*, nada impediria que o intelecto seja ele próprio conhecido. Mas mesmo assim, teria de haver algo capaz de ser causa da inteligibilidade do próprio intelecto, mas o que seria este algo? (*Ibid.*, p. 160) Na interpretação do autor, Aristóteles sugere que a razão conhece a si mesma na medida em que conhece os seus objetos, pois “(...) no caso de realidades imateriais, há identidade entre o sujeito que pensa e o objeto pensado” (*Ibid.*, p. 160). A respeito da segunda questão, para Zingano, o *De Anima* não a abordou de forma clara e suficiente, entretanto: “Convém, porém, salientar que este problema está intimamente ligado à nova concepção de intelecto” (*Ibid.*, p. 160). Uma hipótese que pode ser levantada é que o excesso de movimento causado pela atividade da percepção sensível diminuiria a efetividade do ato intelectual, por esta razão, à medida que os seres sentem mais ou se dispõem mais à percepção sensível, podem desenvolver maior dificuldade de exercer o seu intelecto. Outra hipótese parte da dependência da atividade do intelecto passivo (ou a potência intelectual da alma) em relação ao seu objeto: o intelecto não pensaria sempre pois nem sempre o objeto inteligível está presente ao ser pensante ou deixaria de passar despercebido pela sua consciência. Então, para melhor compreendermos como o intelecto pensa a si mesmo, teremos de examinar objeto relacionado à própria atividade intelectual: o inteligível.

## 2) O INTELECTO NA PRODUÇÃO DOS SEUS INTELIGÍVEIS

Para explicar a relação entre intelecto e inteligível, é imperioso que Aristóteles novamente retroceda à tratativa da percepção sensível e o objeto da sensibilidade, no seguinte exemplo a respeito deste: “Pois a carne (*sárxs*) não é sem matéria (*hyle*), mas antes é como o adunco: isto nisto [certa forma (*eídos*) em certa matéria]”<sup>71</sup>. Primeiramente, o que Aristóteles chama de *carne* parece ser um exemplo de objeto da sensibilidade. Assim como o corpo animado é um composto de forma e matéria (*synthéte*), tudo o que é *percebido* por este corpo também é composto de forma e matéria. Já examinamos no capítulo precedente deste trabalho que a matéria é princípio indeterminado que constitui o primado da concepção aristotélica de natureza. Por seu

71 ARISTÓTELES, *DA*, 2006, III, 4, 429b13-4, p. 115. Entre colchetes, estamos cotejando outra tradução, que nos oferece uma maior precisão quanto ao trecho “isto nisto”: ARISTÓTELES, *Sobre a Alma*. Trad.: Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2010, III, 4, 429b13-4, p. 115.

turno, o *adunco* ou a *curva*, assim como qualquer ser geométrico, é um modelo de forma que determina a matéria. Mas fica claro que este é um exemplo utilizado pelo Estagirita para mostrar que a faculdade perceptiva tem necessariamente de pressupor a forma para delimitar a matéria percebida pelos sentidos: a *carne* enquanto tal, só existe pressupondo uma forma que se sobrepõe a matéria, já que se trata de uma denominação que se refere a uma coisa que concentra determinadas qualidades sensíveis. Isto se evidencia no seguinte trecho: “É pela capacidade perceptiva, por conseguinte, que se discerne o quente e o frio, bem como aquilo de que a carne constitui certa razão” (*Ibid.*, III, 4, 429b14, p. 115). Neste exemplo, a comparação dos elementos formais que se convergem na determinação da carne fica mais preciso, pois também vimos no capítulo anterior que estados ou qualidades como “quente” e “frio” são formas sensíveis pertencentes à matéria. Mas notaremos a seguir que para que haja esta determinação, é preciso que a faculdade intelectiva assuma um importante papel.

Com a finalidade de esclarecer qual é o papel desempenhado pela potência intelectiva da alma, Aristóteles compara o estado potencial do intelecto com uma tabuleta vazia, pronta para receber as formas pensadas:

Ou então aceita-se o que anteriormente foi distinguido como ser afetado segundo algo comum, e que o intelecto é de certa maneira em potência os objetos inteligíveis (*noetá*), mas antes pensar nada é em atualidade (*entelécheia*); e em potência (*dynámei*) é assim como uma tabuleta em que nada subsiste atualmente escrito, e é precisamente isto o que ocorre no caso do intelecto. E ele próprio é inteligível tal como os objetos inteligíveis. (*Ibid.*, III, 4, 429b29-430a2, p. 116).

Em primeiro lugar, além de mapear alguns elementos que contemplam a atualização da potência intelectiva da alma, Aristóteles está nos mostrando uma maneira em que possivelmente o intelecto poderia ser afetado. Como uma tábua de cera, o intelecto contém em si todos os inteligíveis em potência, mas para que haja a apreensão destes inteligíveis pelo animado capaz de inteligir (a apreensão dita metaforicamente como uma marca impressa na tábua de cera), é necessário que o intelecto entre em atividade e, para que isso aconteça, precisa ser afetado de alguma maneira. Em segundo lugar, a partir das questões que foram levantadas acima, Aristóteles responde que o próprio intelecto é inteligível. Todavia, partindo da suposição em que as definições ou os raciocínios sejam exemplos de inteligíveis, se o próprio intelecto (enquanto potência da alma) é concebido como condição para o pensar, então demonstrar a existência desta condição já é uma maneira do intelecto inteligir sobre si mesmo.



Porém, não é apenas sobre o intelecto que Aristóteles assevera ser inteligível em relação a si mesmo. O objetivo do filósofo é, principalmente, demonstrar o *status* específico dos inteligíveis como sendo, antes de tudo, *imaterial (áneu hyles)*. Além disso, como um modo da potência intelectiva da alma de se atualizar, está a *ciência teórica (epistémē hé theoretiké)* que ele acaba colocando em pé de igualdade com o objeto desta ciência (*tó epistetón*), embora ele não mostre como esta igualdade se desenvolve: “(...) no tocante ao que é sem matéria, o que pensa é o mesmo que o pensado (*tó autó*). E, de fato, a ciência teórica e o assim cognoscível são o mesmo” (*Ibid.*, III, 4, 430a3-5, p. 116). Por outro lado, Aristóteles também comenta que os inteligíveis existem em potência nas coisas materiais:

E no caso dos objetos que têm matéria, cada um dos inteligíveis existe somente em potência. De modo que neles não subsistirá intelecto (pois o intelecto de coisas deste tipo é uma capacidade sem matéria), mas no intelecto, por sua vez, o inteligível subsistirá (*Ibid.*, III, 4, 430a6-9, p. 116).

Parece que Aristóteles admite a existência de inteligíveis fora do intelecto passivo. Se a matéria é, em si, uma indeterminação, as determinações próprias aos inteligíveis subjazem nas coisas materiais? Aristóteles nos disse que a atividade intelectual apreende as formas inteligíveis existentes em potência nas coisas materiais, assim como as formas que existem em potência no bloco de cera. Esta hipótese tem o seu sentido melhor esclarecido quando se leva em consideração o trabalho em conjunto da percepção sensível, apreendendo tacitamente os elementos materiais através dos sentidos, e da imaginação, faculdade da alma cuja uma das funções é arquitetar o caminho do sensível para o inteligível. Portanto, por mais que as formas inteligíveis existam potencialmente nas coisas materiais, somente a atividade do intelecto pode apreender tais formas inteligíveis e imateriais.

Voltando para a interpretação de Kahn, Aristóteles também faz uma distinção dos graus de atualização do intelecto. Na analogia comparativa de Aristóteles, o intelecto passivo seria como um tablete de cera sem absolutamente nada escrito ou representado, ou “Mais exatamente, é como a capacidade de um tablete em branco para ter qualquer coisa escrita sobre ele” (KAHN, 2003, p. 373. Tradução nossa). Depois do intelecto passivo se atualizar recebendo as formas inteligíveis através do pensar, o segundo estado de atualidade é a contemplação (*theoreín*). Contudo, no *De Anima*, Aristóteles não desenvolve conceitualmente as propriedades do ato de contemplar e, por tal motivo,

evitaremos abordar a respeito do tema. O que o estagirita deixa claro é que a ciência (*epistème*) e as suas ramificações são desenvolvidas primariamente de acordo com as verdades matemáticas e geométricas, representando os objetos ou formas noéticas por excelência. Ou seja, a estrutura noética pode ser considerada como um aparato formal de conhecimento da natureza. Logo, uma mentalidade científica se consolida como o aspecto mais nítido que temos do ato de pensar próprio à alma humana.

No caso da correlação entre o intelecto e o conhecimento científico, L.A. Kosman define como “(...) a habilidade de raciocínio para explicar fenômenos e tornar atual as suas [respectivas] inteligibilidades ao revelar-lhes o que eles são” (KOSMAN, 2003, p. 351). Sendo uma espécie de *princípio* (*arkhé*) da *epistème* ou aquilo que doravante será denominado como conhecimento científico, a função desta atividade do intelecto é clarificar os fenômenos ou a natureza dos fenômenos por meio da demonstração (*apodeíxis*) que nos revele as causas ou os motivos das coisas ou dos casos. Pelas sucessivas investigações – propiciadas pela atividade do *noús* – acerca dos fenômenos através do processo de demonstração, poderemos chegar aos primeiros princípios do conhecimento, princípios estes que são indivisíveis e até indemonstráveis, mas essenciais para a formulação de todo e qualquer saber. Porém, ressalta Kosman: “(...) o *noús* não é uma faculdade para a descoberta dos princípios do entendimento científico, nem um método para a aquisição do entendimento científico.” (*Ibid.*, p. 351. Tradução nossa). Aqui, mostra-se que o papel do intelecto produtivo não seria propriamente assegurar um domínio conceitual, divergindo da perspectiva restritamente epistêmica de conceber o *noús poietikós* ou intelecto produtivo.

Para Aristóteles, *noús poietikós* é uma parcela do intelecto que tem a característica de ser separado das outras faculdades da alma. Mas é a atividade desta faculdade que nos revela a essência ou as condições que levam algo a *ser* (*tó ti én eínai*): “é por outra capacidade – ou separada [intelecto], ou como a linha dobrada dispõe de si mesma quando estendida – que se discerne o que é ser para a carne” (ARISTÓTELES, *DA*, 2006, III, 4, 429b15-17, p. 115). Esta é uma passagem de difícil interpretação, pois vale lembrar que Aristóteles sugere que as formas sensíveis não constituem a essência de algo. Ou seja, dados da sensibilidade, por si só, não oferecem condições suficientes para delimitar o que alguma coisa é. Contudo, a relação entre percepção sensível e intelecto e as respectivas formas sensíveis e inteligíveis nos revelaria, em consequência, a essência de algo. Então, parece que a essência ou as condições de *ser* e a forma são idênticas. A essência determina a matéria, de semelhante maneira que uma definição intelectual

produz algum sentido à matéria, percebida sensivelmente. É daí que parece se resultar as *definições* – fruto do papel discriminativo da ação conjunta da percepção sensível, da imaginação e do intelecto.

No exemplo relativo à carne e à linha ou, em sentido amplo, das formas sensíveis e inteligíveis em relação às suas essências, Aristóteles pretende mostrar como o intelecto separa as qualidades inteligíveis de sua matéria. Contudo, Aristóteles não explica o *status* metafísico da essência, já que este não é o tema do seu tratado sobre a alma. O que se sabe é que, segundo Kahn, “(...) claramente o *noús* é a faculdade que discerne as essências” (KAHN, 2003, p. 370. Tradução nossa). Por sua vez, a percepção sensível apreende sensivelmente a carne ou, melhor dizendo, a percepção sensível discerne as qualidades sensíveis concernentes à matéria da carne. Por outro lado, o *noús* adéqua as formas puramente inteligíveis às formas ou qualidades apreendidas e discernidas pela sensibilidade. Em suma, até aqui vimos que todo e qualquer pensamento composto advém da combinação entre o ato intelectual e perceptivo.

Na passagem seguinte, Aristóteles esclarece a relação entre a reta e a curva. Cabe advertir que estes exemplos assumem o lugar de uma maneira comparativa para esclarecer como a faculdade intelectual *produz* os seus inteligíveis:

E do mesmo modo, no caso daquilo que é por abstração (*aphairései ónton*), o reto é como o adunco, pois existe no contínuo. Mas se são diversos o reto o que é ser para (*tó ti én eínai*) o reto, outro é o que é ser o que é (*tó eínai*): que este seja a díade (*dyas*). Discerne-se, então, ou por uma parte diversa ou por uma mesma disposta de outro modo (ARISTÓTELES, *DA*, 2006, III, 4, 429b18-22, p. 115).

Já observamos que a faculdade intelectual da alma é responsável pelo processo de abstração (*apháiresis*) da forma sensível no exercício do pensar. É graças às formas inteligíveis conhecidas pelo pensamento que se consegue criar parâmetros de diferenciações precisas entre os entes que compõem a natureza, através dos entes abstratos. Por sua vez, a percepção sensível, tomada isoladamente, não tem o poder de determinar ou definir os variados fenômenos correntes na natureza, sob o qual o percipiente necessariamente participa. Sentindo, o animado pode se atrair ou se afastar da coisa que lhe afeta sensivelmente; entendendo, o animado pode dizer o que é, como é ou discriminar racionalmente as qualidades das coisas que lhe afeta ou outrora lhe afetou.

Portanto, é desta maneira que podemos tentar engendrar uma hipótese do dualismo entre o *ser* (*tó eínai*) e o que é para *ser* ou a essência na esfera das atividades da faculdade perceptiva e intelectual da alma: a percepção sensível discrimina as

qualidades sensíveis da coisa tal como aparece ao percipiente, sem levar em consideração o prejuízo que as qualidades ou as formas inteligíveis, que são condições determinantes do que é ser para algo, podem causar no momento da percepção. Por outro lado, a atividade do intelecto enquanto potência da alma reconhece o objeto inteligível por meio das condições formais que constituem essencialmente algo. Por exemplo, para caracterizar uma linha como reta, leva-se em consideração as formas ou as qualidades inteligíveis “reta” ou “curva” que, segundo Aristóteles, são entes abstratos.

Zingano faz um exame acerca da analogia da carne e da linha para explicar o processo de cognição dos inteligíveis (ZINGANO, 1998, p. 157). A percepção sensível, ao entrar em contato com a carne (C1), apreende as qualidades sensíveis da carne (C2). Por seu turno, a carne em si (C1) equivaleria a uma linha reta (L1). De outra maneira, as qualidades sensíveis apreendidas da carne (C2) equivaleria uma linha tornada curva (L2). Das qualidades sensíveis da carne e da linha, podendo se desdobrar em representações mentais imagéticas obtém-se, por meio da atividade intelectual, a essência ou o que é ser para a carne (C3) ou o que é ser para a linha (L3). Os seres matemáticos, como a linha reta ou a curva, são formas que se sobrepõem à matéria. Embora possam enriquecer a descrição acerca da forma que se inscreve na matéria, o objeto puramente matemático não necessita da matéria e nem sequer dos processos transformativos inerentes a ela, que caracterizam o modo de ser do mundo físico, diz Zingano:

A razão é que o objeto matemático, obtido mediante abstração que opera no interior da categoria da quantidade, é tal que sua definição não faz nenhuma referência à matéria (pois é indiferente se o círculo é de madeira ou de bronze), enquanto a menção de uma certa proporção (que seria apreendida pela sensação operando de outro modo) não apreende o objeto matemático, mas o ser tal coisa de um objeto no qual se realiza a propriedade matemática (*Ibid.*, p. 158).

Assim sendo, nenhum objeto matemático é sensível, mas objetos da sensibilidade podem possuir propriedades matemáticas. Contudo, o ponto de partida para a apreensão do conhecimento de um objeto matemático é a própria matéria, ou seja, ele depende primariamente das qualidades sensíveis, tal como as qualidades concernentes à carne, seguindo o exemplo de Aristóteles. Só depois de um processo de abstração realizado pelo intelecto, o objeto matemático pode ser pensado separadamente de sua matéria, chegando assim em uma definição de linha.

O exemplo da linha interpretado por Kahn é radicalmente diferente da interpretação de Zingano, pois este exemplo não se trata mais de um objeto inteligível, mas sim uma

tentativa de explicar como o intelecto opera (KAHN, 2003, p. 371). Como uma linha reta, o papel do intelecto é retificar a construção de um juízo perceptivo acerca de um composto concreto, a saber, que se apresenta sensível e imediatamente ao percipiente. A linha reta e a linha curva, sob este arcabouço, são figuras comparativas para explicar o modo de operação do intelecto em relação aos inteligíveis:

Deve ser o *noús*, não o sentido, que opera *seja* separadamente (como uma linha reta) *ou* em conjunção com o sentido (como uma linha dobrada em duas). Enquanto que uma essência pode ser o objeto apenas do *noús*, a percepção da matéria correspondente – forma composta (carne como um certo *ratio* de quente ou frio, etc.) pode ser pensamento de ambas as maneiras: como o trabalho do sentido amplamente entendido (desde que a matéria da carne seja propriamente sensível, e o corpo composto seja uma “coisa sensível”, um sensível *per accidens*); ou como o trabalho do *noús* em um caminho complexo (como uma linha dobrada em duas) (*Ibid.*, p. 371. Tradução nossa).

Como salientamos diversas vezes, o *noús* também é uma faculdade da alma que apreende, através do pensamento, uma forma inteligível, a partir de um composto material que se apresenta aos sentidos. No entanto, o que faz o exemplo de Aristóteles ser confuso é o fato do filósofo não dizer claramente se a linha diz respeito a um objeto matemático ou a um objeto da sensibilidade, já que ele difere a linha da essência da linha, bem como já vimos que unicamente a essência da linha é conhecida pelo pensamento.

Acerca da lacuna deixada por Aristóteles em relação ao ato intelectual de apreensão das essências, defende Kahn:

(...) assim, o *noús* é consistentemente apresentado como a capacidade para apreender formas e essências: seja formas corporificadas e formas isoladas, seja formas em compostos sensíveis e em abstrações matemáticas (*Ibid.*, p. 372. Tradução nossa).

Estas apreensões ocorrem por meio da *nóesis* ou pensamento – atividade do intelecto capaz de apreender tais formas compostas ou indivisíveis contidas nos objetos da sensibilidade ou do intelecto. Além disso, o ato de pensar humano sintetiza os conceitos apreendidos sob a maneira de um julgamento. Na síntese unificadora dos inteligíveis (*noémata*), aparecem os valores de verdade e falsidade, entretanto, diz Kahn: “Aristóteles também encontra a verdade em outro lugar, mas isolada, sem falsidade, na cognição de simples essências e na percepção dos sensíveis próprios” (*Ibid.*, p. 372. Tradução nossa). Porém, constatamos que o próprio Aristóteles se omitiu em explicar como as essências podem ser objeto da atividade intelectual no seu tratado sobre a alma.

Deste modo, o Estagirita conclui que as coisas podem ser pura determinação, participando do estatuto de ente abstrato previamente engendrado pelo intelecto da alma humana ou que as coisas se submetem ao domínio da indeterminação própria à matéria: “Em geral, então, assim como as coisas que são separadas da matéria<sup>72</sup>, do mesmo modo são aquelas concernentes ao intelecto” (ARISTÓTELES, *DA*, 2006, III, 4, 429b21-2, p. 115). No capítulo anterior, mostramos como uma coisa qualquer passa do estatuto material para o estatuto da forma abstrata ou inteligível através das operações cognitivas das faculdades perceptiva, imaginativa e intelectiva da alma. Em resumo, introduzimos como os inteligíveis são constituídos a partir do intelecto. Entretanto, no *De Anima* III, 6, Aristóteles trata de uma categoria especial de inteligível: os inteligíveis indivisíveis (*adiaíretos*). Esse é um tema abordado de maneira específica, carregando uma série de dificuldades que pensamos ser de bom tom não abordar neste momento. A partir de agora, examinaremos a outra face do conceito de intelecto que merece um tratamento único em relação às outras faculdades da alma: o intelecto produtivo.

### 3) A AÇÃO PRODUTORA NA MODIFICAÇÃO DA NATUREZA E AS SUAS IMPLICAÇÕES NO INTELECTO PRODUTIVO

Antes de Aristóteles entrar no assunto a respeito do intelecto produtivo, ele faz um levantamento dos caracteres ontológicos constituintes da natureza e a sua incidência no conceito de alma:

E assim, tal como em toda (*ékastoi*) a natureza há, por um lado, algo que é matéria (*hyle*) para cada gênero (*génei*) (e isso é o que é em potência todas as coisas) e, por outro, algo diverso que é a causa (*áition*) e o fator produtivo (*poetikón*), por produzir tudo, como a técnica (*tékhne*) em relação à matéria que modifica, é necessário que também na alma ocorram tais diferenças (*Ibid.*, III, 5, 430a10-14, p. 116).

72 Coisas que são separadas da matéria: *tá prágmata tês hýles*. O termo traduzido no presente trecho possui um significado específico quando se refere ao original grego *tá prágmata*. Trata-se aqui do resultado de todo processo perceptivo e intelectivo. A palavra tem por termo originário *prágma*, que significa “o que foi feito, um fato [consumado], ato” (LIDDELL; SCOTT; JONES e MCKENZIE, 1996, p. 536. Tradução nossa). No contexto da supracitada passagem de Aristóteles, o termo traduzido *coisa* se define como o resultado do expediente do processo de separação da forma em relação à matéria, implicando na produção de um ente abstrato. Por outro lado, *tá prágmata* pode ser o correlato imediato que se apresenta por meio de qualidades sensíveis, sem nenhuma forma inteligível determinada ou definida mas que mesmo assim se apresenta ao percipiente. Portanto, *tá prágmata* são as coisas concebidas pelas atividades da faculdade perceptiva e/ou intelectiva da alma.

O filósofo faz aqui uma ampla consideração a respeito da divisão entre potência e ato no arcabouço do mundo natural. Em primeiro lugar, a natureza é primordialmente composta por matéria, a partir do qual ressaltamos como sendo um dispositivo ontológico indeterminado que potencialmente pode ser todas as coisas naturais ou artificiais, a saber, as coisas modificadas através da ação deliberada dos homens. Cada gênero de coisas naturais carrega em si um modo de disposição material, presente em todas as espécies que estão sob este gênero.

Em segundo lugar, Aristóteles oferece como explicação que na natureza tudo passa por constante modificação material e isto, por sua vez, é encarregado pela passagem da potência ao ato em relação a todas as coisas. Como os exemplos e a gama de explicações e comparações concernentes à parelha potência/ato é extremamente vasta por toda a obra de Aristóteles, foquemos ao exemplo dos animais. O ato da percepção sensível é causa da modificação, mesmo que momentânea, da disposição material dos órgãos sensoriais. Por conseguinte, na natureza deve haver um princípio agente que servirá de causa para toda mudança material.

Aristóteles lança mão do exemplo da técnica para melhor avaliar como a ação produtora modifica a matéria e, com tal modificação, se *produz* algo novo (considerando que a técnica é um tipo de conhecimento mais atrelado à produção humana a partir da experiência com a natureza do que à busca pela explicação dos fenômenos naturais) (PETERS, 1974, p. 225-6). Em síntese, toda esta explicação serve para mostrar que a própria alma é o fator que propicia a causa e a ação produtora que atualiza as potencialidades em corpos que possuem uma disposição material e orgânica para recebê-la.

No campo do conceito de intelecto, esta explicação nos mostra que existe um intelecto potencial ou passivo (*noús pathetikós*), que entra em atividade de acordo com um intelecto produtivo (*noús poietikós*), sendo a causa da ação e da produção. Nos trechos seguintes, Aristóteles defende a tese de que o intelecto não é necessariamente uma faculdade da alma humana da mesma maneira que o intelecto passivo. Pelo contrário, é graças ao intelecto classificado como produtivo separado do corpo animado, que se consegue pensar. Mas veremos que a maneira pela qual Aristóteles expressou a divisão ou a diferenciação entre intelectos continua sendo o ensejo de muitas divergências interpretativas ao longo da história da filosofia.

### 5.3.1) *Noús poietikós*



O problema geral que permeia a noética aristotélica se predica pela possibilidade de existir dois conceitos distintos de intelecto no *De Anima*, bem como a existência de uma relação entre estes com o conceito de luz (*phós*). Para Aristóteles:

E tal é o intelecto, de um lado, por tornar-se todas as coisas e, de outro, por produzir todas as coisas, como uma certa disposição (*héxis*), por exemplo, como a luz. Pois de certo modo a luz faz de cores em potência cores em atividade (ARISTÓTELES, *DA*, 2006, III, 5, 430a15-6, p. 116).

No primeiro caso, Aristóteles fala da parte do intelecto que se apresenta como condição de existência de todas as coisas inteligíveis. No segundo caso, o intelecto se coloca como *produtor* das coisas inteligíveis. Na etapa anterior desta pesquisa, vimos que o intelecto produz os inteligíveis sob a forma de raciocínios ou definições, mas qual a diferença entre o *fazer* (*poieín*) e o *tornar* (*gígnetai*), já que estes são justamente os fatores que distinguem um tipo de intelecto do outro?

No seio da pergunta fundamental sobre o que é o intelecto produtivo e o que ele faz, L.A. Kosman não deixa de advertir que traduzir o conceito de *noús poietikós* de intelecto produtivo [*maker mind*] já representa um distanciamento anacrônico em relação ao significado original no idioma grego, sobretudo no contexto da noética aristotélica (KOSMAN, 2003, p. 343). A palavra *poietikós* é derivada de *poieín*, verbo infinitivo que possui um sentido equivalente no nosso português corrente como *atuar* ou *fazer*. No intento de fazer uma tradução a fim de preservar as características originais do conceito, a interpretação de Kosman ao *De Anima* atribui uma propriedade definitória de *noús poietikós* como *tói pánta poieín*, ou seja, se levarmos em consideração que intelecto produtivo é uma tradução minimamente adequada, ele existe em virtude de produzir todas as coisas. Mesmo assim, é preciso ressaltar que *noús poietikós* não é um termo ou um conceito que advém propriamente de Aristóteles, mas advém de uma interpretação tardia feita pelos seus comentadores, diz Kosman:

O *noús poietikós* é em um sentido uma construção da tradição hermenêutica aristotélica, bem-sucedida na medida em que o padrão conceitual que se atualiza na interpretação do breve texto de Aristóteles está, na realidade, potencialmente presente naquele texto [DA III.5] (*Ibid.*, p. 345. Tradução nossa).

Apesar da grande lacuna que nos impede de encontrar as características mais claras para que possamos interpretar este conceito de maneira que elimine as

dificuldades relativas que levou ao empreendimento de nossa tarefa, a resposta mais genérica a respeito do que o intelecto produtivo faz seria que este faz todas as coisas. Contudo, o que seria *todas as coisas*? Uma das maneiras de conjecturar acerca desta questão seria pela hipótese de que o intelecto produtivo produz o mundo ao conter em si as formas inteligíveis de todas as coisas. Ao pensar as formas inteligíveis, o intelecto *torna-se* as coisas.

Kosman recusa o ponto de vista de que o intelecto produtivo simplesmente faça todas as coisas sem nos demorarmos a entender as sutilezas que envolvem essa asserção aristotélica. O *noús poietikós* é governado pela distinção entre potencialidade e atualidade, assim como grande parte dos conceitos que regem o universo da filosofia aristotélica, segue Kosman: “(...) o *noús poietikós* faz aquilo que é potencial ser atual” (*Ibid.*, p. 344. Tradução nossa). A partir desta prerrogativa, Aristóteles estaria, em verdade, tentando demonstrar o processo que governa o poder e a atividade do pensamento. No final das contas, levando em consideração tal prerrogativa, o intelecto produtivo não faz tudo *simplesmente*, mas sim faz, daquilo que é potencialmente pensamento, atualmente pensamento. Não obstante, é o pensamento ou aquele quem pensa que é atualizado pelo intelecto produtivo? Para Kosman, o intelecto produtivo atualiza tanto o pensamento quanto as faculdades intelectivas daquele quem pensa: “Para Aristóteles, a atividade do sujeito da consciência e a atividade do objeto da consciência são, na atualidade da consciência, uma e a mesma entidade [*ousía*]” (*Ibid.*, p. 345. Tradução nossa).

Estando os universais potencialmente enraizados nos próprios elementos naturais, outro papel atribuído ao intelecto produtivo é o de reconhecimento das formas naturais. Entretanto, a forma ou a ideia de um objeto natural está na natureza e não, propriamente, no intelecto. Por sua vez, o intelecto produtivo ganha esta denominação por transpor, por meio do pensar, estas formas já existentes para o intelecto passivo. Então, o intelecto passivo concentrará em si as formas apreendidas pelo intelecto produtivo e, quando o indivíduo entra em contato com um inteligível que fora apreendido, o intelecto passivo entra em atividade. Mas como explicar esta transposição das formas naturais para o âmbito do intelecto? O valor de verdade do pensamento não se funda necessária e unicamente em relação ao modo como pensamos, mas se funda na iniciativa daquele quem conhece ou pretende conhecer em inteligir de acordo, primeiramente, com uma certa configuração de mundo, citamos Zingano: “Não é porque o sujeito pensa que o

mundo é de um modo, mas é porque o mundo é de um certo modo que o intelecto o pensa assim” (ZINGANO, 1998, p. 175).

Na sequência da investigação do supracitado problema no que concerne à existência de um intelecto produtivo, é preciso fazer um exame da comparação aristotélica ao conceito de *luz*. Numa palavra, a luz é a causa a partir da qual as cores se tornam visíveis. Na total ausência dela, as cores continuarão sendo as características visíveis principais das coisas que rodeiam o animado, mas elas só existem *em potência*, pois o animado não é capaz de ver (ou *atualizar* a sua visão) no momento em que a luz se faz ausente. Contudo, esta comparação é apenas ilustrativa e didática para melhor demonstrar o modo de operação do intelecto produtivo ou o Estagirita estabelece uma relação real entre a luz e este tipo de intelecto? Pois, se há alguma relação, certamente esta seria uma das implicações: “E este intelecto é separado (*khoristós*), impassível (*apathés*) e sem mistura (*amigés*), sendo por substância atividade (*energeia*) (ARISTÓTELES, DA, 2006, III, 5, 430a17-8, p. 116).”

À medida que nos perguntamos em qual sentido a luz faz das cores em potência cores em ato e qual tipo de transformação é envolvida neste processo, nos perguntamos também em qual sentido o intelecto produtivo faz dos inteligíveis em potência, inteligíveis em ato. No campo da percepção sensorial relativo à visão, mesmo quando não há luz presente, permanece uma distinção real entre coisas visíveis que são distintas entre si. De igual maneira, assim como o intelecto produtivo não está em atividade na faculdade do pensamento, ainda há distinção real entre as formas inteligíveis. Na leitura de Kosman, o conhecimento científico é o modo pelo qual o humano atualiza a sua própria capacidade intelectiva através da intervenção do intelecto produtivo (KOSMAN, 2003, p. 347).

Expondo esta comparação de outra maneira, na perspectiva aristotélica, basicamente, a luz é o transparente ou diáfano em ato (ARISTÓTELES, DA, 2006, II, 7, 418b5-10, p. 87). A cor presente em algum objeto é visível através da luz, que afeta o órgão responsável pela visão, comenta Zingano:

O diáfano é o que é visível não por si, mas pela presença da cor; muitos corpos (como o ar e a água) têm esta natureza transparente, podendo funcionar como intermediário entre o objeto visível e a visão. O ato desta natureza é a luz (ZINGANO, 1998, p. 170).

Desta maneira, a luz jamais poderia *constituir* as cores, mas as faz no sentido de as tornarem visíveis. Transpondo esta comparação sob uma tentativa de explicar a

natureza do intelecto, sabe-se que este *produz* os inteligíveis não no sentido de constituí-los, pois as coisas já tem em si as formas inteligíveis em potência. Esta *produção* seria o reconhecimento conceitual da atividade do intelecto nas coisas inteligíveis, segue Zingano:

Aristóteles está, assim, de posse de sua doutrina madura do intelecto como atividade: originariamente produtivo, ao pensar que o intelecto desdobra-se numa função também passiva, pois o erudito tem agora a potência de, por si próprio, ativar o que já pensou (*Ibid.*, p. 170).

Zingano observa que o realismo de Aristóteles se preserva pelo fato de que o intelecto passivo não constituiria ou seria a primeira causa do objeto do conhecimento, mas é um intermediário para o conhecimento, de semelhante maneira à luz. O intelecto conhece na medida em que, fundamentalmente, a percepção sensível é afetada pelos componentes materiais do mundo físico. Se comportando como a luz, o intelecto produtivo faz das formas inteligíveis em potência, formas inteligíveis em ato proporcionando, portanto, o conhecimento. Porém, há um problema: como explicar as características próprias da imortalidade, eternidade e separabilidade do *noús poietikós*?

### 5.3.2) Imortalidade, eternidade e separabilidade do intelecto

O estagirita ressalta que o intelecto produtivo e separado possui por características definitórias a imortalidade e a eternidade: “Somente isto quando separado é propriamente o que é, somente isto é imortal (*athánaton*) e eterno (*aídion*)” (ARISTÓTELES, *DA*, 2010, III, 5, 430a23-4, p. 117). Para falarmos sobre o intelecto de maneira tal que não precisemos predicá-lo unicamente como uma faculdade da alma presente em um corpo que possui a vida em potência, ele deverá permanecer no seu *status* de imortal, separado e eterno. Isto se justifica pelo fato de que a mortalidade é uma condição própria dos seres vivos; deste modo, o intelecto produtivo não é parte componente das faculdades da alma do corpo organicamente constituído para receber a vida, mas é condição indispensável para o ato de pensar.

A questão que perdura no trecho imediatamente citado é que Aristóteles não explica acerca da eternidade. Dos alguns elementos oferecidos no *De Anima*, III, 5, é possível elaborar uma hipótese, a saber, o intelecto produtivo não teve início no tempo passado e nem terá um fim no tempo futuro, considerando o tempo enquanto divisível em

partes. Outra questão que colocamos é a ausência de evidências que comprove a existência de uma correlação entre a atividade do intelecto produtivo e o movimento. Considerando hipoteticamente que seja movimento, examinamos no Capítulo II desta dissertação que a leitura de Aristóteles à psicologia noética de Platão permite concluir que o intelecto para Platão é uno, eterno e separado dos corpos. Este é, pois, um dos fatores que Aristóteles capta da teoria de Platão para agregar à sua. Mesmo assim, ainda é difícil pontuar quais as características que definem a eternidade, a separabilidade e a imortalidade do intelecto produtivo.

Primeiramente, estabelecemos a hipótese de que a alma tem a perecibilidade como propriedade fundamental por necessitar do corpo orgânico e, por esta razão, ela é parte de um composto hilemórfico animado. Vimos que no caso da atividade do intelecto passivo, o pensar não é um ato intelectual que depende unicamente da faculdade noética, mas também depende da disposição das afecções do indivíduo humano. Com o perecimento do indivíduo pensante, esta disposição cessa definitivamente. Por conta disso, ressaltamos que há diferenças substanciais entre o intelecto e a alma pois, a partir deste ponto, o intelecto produtivo não compartilha as mesmas propriedades que estão presentes nas outras potências da alma.

Em poucas palavras, interpretamos o conceito aristotélico de alma como um princípio de mudança e movimento locais internos ao corpo orgânico que possui a vida em potência. Entretanto, Charles Kahn assevera que “O ponto concernente ao *noús* é bastante diferente, mas conectado com o ponto precedente por referência ao aspecto hilemórfico ou corporal do pensamento” (KAHN, 2003, p. 366. Tradução nossa). Este aspecto mostra que o pensamento ou o ato de pensar depende em parte da disposição hilemórfica natural do corpo animado, por exemplo, o fato do indivíduo pensante entrar em um estado de sono faria ele perder a sua disposição para exercer alguma atividade intelectual, pois é da natureza dos animais entrarem em um estado de sono para recuperar a sua integridade física e psíquica<sup>73</sup>. Também, o autor acrescenta que “Quando o humano perece em sua integridade, nenhuma atividade do complexo *psykhé* pode sobreviver” (*Ibid.*, p. 366. Tradução nossa). Logo, de maneira conjunta, a consciência do sentir e do pensar também perece com a alma. Por outro lado, o intelecto produtivo, por

<sup>73</sup> Vide a crítica de Aristóteles ao movimento do intelecto na noética de Platão no segundo capítulo desta dissertação. Para Platão, o movimento do pensamento é eterno e circular. No entanto, Aristóteles critica esta concepção ao conceber o silogismo como o modelo dinâmico do pensamento. Para Aristóteles, o movimento do pensamento é constituído também pelo repouso, mas ainda não é possível afirmar com segurança se o caso do sono e da vigília poderia aplicar-se à dualidade entre movimento e repouso.

não fazer parte da composição hilemórfica do qual a alma e o corpo animado fazem parte, “sobrevive intacto”.

Entretanto, Zingano faz um levantamento crítico das formas de interpretação a respeito da tese da imortalidade e eternidade do intelecto produtivo. Em primeiro lugar, o intelecto produtivo é imortal e eterno e o intelecto passivo é perecível, estando assim coadunado à vida do indivíduo pensante. Em segundo lugar, a separação do intelecto produtivo pode ser concebida no âmbito da substância, ou seja, o intelecto produtivo seria uma substância separada e, por conseguinte, “(...) separado dos indivíduos aos quais permite pensar” (ZINGANO, 1998, p. 175). Todavia, Zingano não se mostra convencido com esta forma de conceber o intelecto produtivo.

Primeiramente, não é possível haver uma existência separada em relação a um ser composto, como no caso do homem. No ponto de vista do autor, uma substância separada (intelecto produtivo) e parte de uma substância composta (intelecto passivo) não podem coexistir. Por esta razão, Zingano vê que Aristóteles concebeu a existência de duas formas distintas de um mesmo intelecto: “Aristóteles não está falando de dois intelectos, mas de duas perspectivas ou funções do intelecto que são constitutivas do seu próprio operar” (*Ibid.*, p. 176). Por outro lado, se houvesse um intelecto separado, Aristóteles falaria da separabilidade em relação aos órgãos dos corpos animados, como já frisamos algumas vezes; neste caso, assume-se um papel contrário em relação à percepção sensível:

Daqui não se segue que o intelecto seja separado do corpo, pois o intelecto é sempre uma parte da alma (aquela pela qual a alma pensa e concebe), e a alma é a forma de um corpo, não podendo existir separadamente (*Ibid.*, p. 176).

Se o intelecto passivo e o intelecto produtivo se colocam como duas formas distintas de operação do intelecto, então não poderíamos pensar numa distinção da doutrina aristotélica do intelecto e uma doutrina aristotélica da alma. Mesmo assim, no corpo do *De Anima*, o próprio estagirita não precisou exatamente *em relação a quê* o intelecto produtivo é separado e tampouco as características que o fazem imortal e eterno.

Como forma de desenvolver esta questão, Zingano adverte que, no âmbito do intelecto, a imortalidade e a eternidade não diz respeito ao ato de pensar, pois o próprio ato de pensar depende de uma operação cognitiva de um indivíduo animado que em uma dada hora perecerá. Após a morte deste indivíduo, não há potência e tampouco ato de

pensar, visto que passou-se de um corpo animado para uma parcela de matéria sem vida. Por sua vez, todo produto obtido pela atividade do intelecto é eterno e imortal, segundo o exemplo de Zingano:

Civilizações podem surgir e perecer, mas, sempre que cada uma desenvolver e saber, ela desenvolverá o mesmo saber e chegará, ao cabo da investigação, aos mesmos resultados, quaisquer que sejam os avatares e as peculiaridades que marcam a busca da verdade (*Ibid.*, p. 177).

Portanto, todos os seres animados podem perecer na natureza, mas as formas inteligíveis produzidas pelo intelecto sempre serão imortais e eternas, “(...) pois é a expressão da verdade atemporal de um mundo que é sempre o que é” (*Ibid.*, p. 178).

Vimos que Zingano é um crítico à hipótese da separabilidade do intelecto produtivo em relação ao corpo ou, em suas palavras, de uma “(...) separação do ponto de vista substancial” (*Ibid.*, p. 180). O *noús*, se pensado separadamente da alma humana, permanece inalterável, já o *noús* enquanto faculdade da alma atribuída ao indivíduo pensante, perece em decorrência do decaimento progressivo atribuído ao envelhecimento. Então, Zingano conclui que o caráter eterno e imortal do intelecto reside na *verdade*. Ou seja, a imortalidade do intelecto não se referiria propriamente à sua substância, mas ao caráter de verdade única e eterna dos inteligíveis pensados. Para justificar como que a verdade possui os atributos da eternidade e imortalidade em relação ao intelecto, Zingano explica a coexistência entre o intelecto e o seu objeto, da maneira como Aristóteles já adverte para investigar as faculdades da alma: “A ciência é imortal e eterna e, nesta medida (epistemológica e não substancialista), o intelecto o será, pois é ele quem produz a ciência” (*Ibid.*, p. 182). Logo, o inteligível – fonte e origem de toda ciência que se pretenda verdadeira – se situa no âmbito das verdades atemporais, eternas e separadas e, por conta disso, por *produzir* estas verdades, deduz-se que o intelecto produtivo possui as mesmas características do modelo de verdade aristotélico interpretado por Zingano.

Por outro lado, Kosman interpreta o conceito de intelecto de acordo com um ponto de vista teológico, partindo do argumento anaxagórico à luz da noética aristotélica. De acordo com Kosman, Aristóteles não faz uma simples apropriação da teoria noética de Anaxágoras, mas sim uma hermenêutica crítica de sua teoria, a partir da qual Aristóteles a reestrutura a fim de fundamentar a sua própria teoria sobre o intelecto (KOSMAN, 2003, p. 352). Dito de outra maneira, Aristóteles não faz apenas uma menção do argumento



anaxagórico com o objetivo de fazer uma historiografia do conceito, mas transpõe e reinterpreta a importância do conceito de *noús* para explicar a faculdade da alma humana capaz de pensar, calcular e produzir definições. Voltando para a teoria de Anaxágoras, o pensamento humano se efetiva pela apreensão do ordenamento da “estrutura inteligível” do cosmos. Kosman, no entanto, acredita que Aristóteles aproxima a sua teoria do intelecto produtivo à teoria anaxagórica do intelecto, pois as características que definem um e outro se assemelham; no caso, para ambos os filósofos, o intelecto (para Aristóteles, o intelecto produtivo) é “(...) o princípio de ordenamento e apreensão cósmica” (*Ibid.*, p. 352. Tradução nossa). De acordo com esta maneira de interpretar o conceito de intelecto, Kosman aponta as condições que tornaria o intelecto produtivo *divino*:

Pois assim como a luz é (embora em um sentido especial) mais visível e, deste modo, a fonte da visão e, por consequência, da visibilidade, então é o divino mais pensável e, assim, a fonte do pensamento e da faculdade de pensar (*ibid.*, p. 353. Tradução nossa).

Portanto, se assumirmos que o intelecto pertence ao reduto do divino, ele seria não apenas fonte do pensar humano, mas também se colocaria como uma lei ordenadora da natureza? Não parece que é neste sentido que o divino pode ser interpretado, de acordo com Kosman, “O deus de Aristóteles não é um cientista, nem um filósofo, e o pensamento divino não é uma forma de raciocínio cósmico ou uma brilhantemente articulada teoria científica” (*Ibid.*, p. 356. Tradução nossa). Para Aristóteles, sem levar em consideração o problema da separabilidade do intelecto, esta é uma faculdade da alma humana cujo papel é exercer o ato de pensar. Mesmo assim, o *De Anima* não nos oferece um limite seguro para traçar o ponto em que o conceito de intelecto pode ser concebido teológica ou epistemologicamente.

O intelecto pode ser idêntico somente às formas inteligíveis em potência na alma. Partindo desta tese, Peixoto argumenta que não pode haver uma identidade entre o *noús* e a “(...) estrutura do mundo, pois voltar ao mundo e apontar algo já não é mais tarefa do intelecto puro, isto é, não concerne à estrita relação do intelecto com seus inteligíveis” (PEIXOTO, 2005, p. 161). Além disso, no processo de intelecção, o que difere o intelecto humano em comparação com o intelecto divino é que o humano necessita do aprendizado pela percepção sensível, “(...) diferentemente do intelecto divino em que nenhum momento entende um outro, mas somente a si mesmo” (*Ibid.*, p. 165). Outra coisa que

diferencia o modo de operação do intelecto humano do intelecto divino é o seu nível de complexidade. Enquanto o humano pensa a partir da apreensão e articulação de formas inteligíveis por meio de estruturas lógicas e cognitivas complexas, o pensamento divino é simples e uno, inatingível pelo processo de cognição humana, efetivado pela composição de formas sensíveis e inteligíveis distintas entre si. Entretanto, residiria aqui os problemas filosóficos presentes na noética aristotélica, ou seja, a afirmação deliberada acerca da dificuldade de conhecer o intelecto separado, eterno, imortal, portanto, *divino*?

Mesmo que não seja o tema central desta pesquisa, é mister fazer alguns esclarecimentos acerca do intelecto divino e o que é correlato a este intelecto. Segundo Kahn, a *theoría* é o arcabouço que contém todas as formas inteligíveis, realizadas no intelecto divino e *parcialmente* realizadas no animal humano (KAHN, 2003, p. 375). Desta forma, há de se concordar com a perspectiva do autor de que não podemos apreender plenamente a estrutura racional do universo contidos no domínio da *theoría*. Assim, corroboramos à luz de suas palavras a diferença entre as formas inteligíveis e formas pensadas:

Os atos individuais do pensamento pelos quais nós adquirimos ou exercitamos tais entendimentos não são, eles mesmos, *noetá*, formas inteligíveis, e consequentemente eles não são um objeto possível para nossa *auto-consciência noética* (KAHN, 2003, p. 375. Tradução nossa).

O pensamento dianoético ou discursivo, por sua vez, é o motor da atividade parcial de apreensão dos inteligíveis. Assim sendo, ressaltamos a sua dependência remota em relação à percepção sensível<sup>74</sup> - Kahn define a percepção sensível do animal humano como “(...) a percepção enriquecida de um animal noético” (*Ibid.*, p. 375. Tradução nossa). Logo, considerando a *theoría* o lugar das formas inteligíveis, o pensamento discursivo só terá o conhecimento delas até um dado limite, já que não conseguimos escapar à condição de animais humanos cuja atividade intelectual é intermediada pela sensibilidade, considerando que o intelecto divino não pode ser conhecido por nós.

Como o intelecto produtivo também se qualificaria como intelecto ativo? Kosman afirma que o intelecto produtivo não é apenas um princípio de inteligibilidade, mas também um princípio de *consciência ativa* [*active consciousness*], ou seja, a alma propriamente humana, porém não restrita ao processo de pensar através da percepção

<sup>74</sup> Acreditamos que esta dependência seja remota contando com o postulado no qual tudo o que é pensado deve ter sido passado pela faculdade intermediária da imaginação. Assim sendo, não acreditamos que Aristóteles estabelece uma relação tão estreita entre a percepção sensível e o pensamento.

sensível e da imaginação, mas com a participação de um elemento divino (KOSMAN, 2003, p. 356). Levando em consideração o aspecto divino do intelecto produtivo, ao mesmo tempo que o intelecto ativo é um paradigma que circunscreve as especificidades da alma humana, também é um importante traço que circunscreve a teologia de Aristóteles. Se pensarmos a partir deste pressuposto, chegamos à conclusão que Aristóteles não trata de uma separação entre teoria do intelecto e uma teoria da alma, mas do pressuposto de que o próprio intelecto é fundamento da alma humana.

Porém, este é exatamente o núcleo problemático que permeia a noética de Aristóteles, endossando todo um debate posterior na história da filosofia: o filósofo mostra que há um liame entre a divindade do intelecto produtivo e a capacidade da alma humana que teoriza e contempla, através de uma atualização? Sim. Aristóteles mostra como este processo ocorre? Não. Desde o início do *De Anima*, Aristóteles pretende levar a cabo o seu método demonstrativo para explicar e definir a natureza da alma e, até certo ponto, do pensar. Contudo, a verve teológica imbricada no conceito de intelecto produtivo institui uma trava interpretativa sob a maneira de omissão do processo de atualização do intelecto, nos revelando os limites do método em que Aristóteles conduz a sua teoria noética.

O *noús*, tomado independentemente das outras faculdades da alma, é a forma mais pura de consciência e discriminação acerca da natureza. De acordo com este axioma, Kosman sinaliza que o intelecto chega a ser o princípio da substância e da alma, salientando o seu carácter teológico: “(...) o *noús* é a *arkhé* [princípio] da substância e, deste modo, da *psykhé*, a forma e princípio dos seres vivos que estão acima de todas as substâncias” (*Ibid.*, p. 357. Tradução nossa). Como fundamento ontológico da relação entre matéria e forma, cujo papel é de sustentáculo da natureza, o intelecto produtivo possui um carácter central, a saber, o intelecto produtivo é o reduto de toda a determinação formal da natureza que, através do nosso modo de inteligir, nos alumia a constituição da função e da natureza de todos os seres.

No nosso caso, enquanto humanos, este modo de inteligir que apreende a determinação formal depende das faculdades inferiores da alma como a percepção sensível e a imaginação. Assim, o conhecimento destas determinações é efetivado pela atualização das potências da alma, que dependem da atividade dos órgãos sensoriais em primeiro momento. Em resumo, seguindo com a interpretação de Kosman, o *noús* assume o papel de princípio da própria alma; enquanto capacidade para pensar, o pensar já seria o ato de reconhecer as determinações próprias da natureza, ou seja, cada coisa em sua

substância, propriedades e conjunto de relações que são mantidas entre cada coisa e o mundo<sup>75</sup>. Uma das formas de explicar a atribuição divina e a possível separabilidade do intelecto produtivo em relação à matéria é a qualificação do ato de pensar como um ato de separação da forma no que concerne à matéria, na conjectura de Kosman (*Ibid.*, p. 358).

Compete ao intelecto produtivo a passagem da pura indeterminação da matéria ao reconhecimento da forma determinante da natureza e dos seus processos. A inteligibilidade ou a faculdade responsável pelo saber, por sua vez, não é o princípio e nem a finalidade do intelecto produtivo, mas é um instrumento do próprio intelecto de fazer reconhecer as determinações que estão ofuscadas pela indeterminação da matéria. Portanto, no *noús poietikós*, concentra-se todas as determinações formais ou formas inteligíveis a respeito de cada coisa na natureza; pelo *noús pathetikós*, é possível apreender e contemplar parcialmente os fenômenos naturais, na medida em que somos afetados por eles.

Para Aristóteles, o intelecto produtivo é axiologicamente superior à faculdade intelectiva da alma que, pela sua natureza, é passível de ser afetada: “Pois o agente (*tó poioun*) é sempre mais valioso (*timiotéon*) do que o paciente, e o princípio (*arkhé*) mais valioso do que a matéria” (ARISTÓTELES, *DA*, 2006, III, 5, 430a18, p. 117). Para o filósofo, quais são os critérios que atribuem mais valor ao princípio em relação à matéria? Na direção de nossa investigação, o que faria o intelecto produtivo ser digno de maior valor do que o assim chamado intelecto passivo da alma?

Uma possível forma de responder estas questões reside na imperecibilidade e perenidade características do intelecto produtivo. Por não estar sujeito às inconstâncias das disposições orgânicas e materiais causadas pelas afecções no corpo animado capaz de pensar, o intelecto produtivo não sofre alterações que causem prejuízos à sua atividade. Pelo contrário, a matéria, como componente fundamental do mundo natural e dos corpos animados, estará sempre sujeita à alteração, degradação e perecimento, causando assim prejuízos na maneira de pensarmos. No âmbito da alma e do intelecto, há diferenças entre o princípio agente e o que é afetado por este princípio: a alma, tomada em si mesma, não é corpórea, mas ela é o princípio agente que tornará possível a vida no corpo organicamente constituído para recebê-la. Da mesma forma, o intelecto

75 Cf. *Ibid.*, p. 357: “O ato de conhecer é precisamente este ato de tornar-se determinado pelo objeto do conhecimento enquanto permanecendo a si mesmo, e *noús* é o poder psíquico assim sendo determinado sem renunciar à determinada identidade”. Tradução nossa.

produtivo é o princípio agente do próprio pensar nos seres animados. Logo, Aristóteles sinaliza que é digno de valor tudo aquilo que é princípio de ação produtora, em detrimento daquilo que é afetado ou alterado conforme as afecções causadas por algum agente. Desta maneira, o intelecto produtivo será sempre superior do que os componentes do mundo natural.

Dentre a maioria dos comentadores aqui citados e parafraseados, há um consenso em que o intelecto ativo e o intelecto passivo se trata do mesmo intelecto, existindo, de acordo com Peixoto: “(...) ora em potência, ora em atividade, chave de leitura que resolve muitos problemas que seriam irresolúveis caso o intelecto fosse um passivo e outro ativo” (PEIXOTO, 2005, p. 170). Contudo, o caráter de separabilidade<sup>76</sup> e de divindade do intelecto são nuances problemáticas que dificultariam a eventualidade de unir em um só conceito o intelecto ativo e o intelecto passivo. Tentemos analisar o problema identificando e, assim, expondo uma possível e hipotética união conceitual entre intelecto separado e intelecto divino. Pensamos em um intelecto necessariamente subsumido a uma doutrina da alma e um intelecto que *pode ser* correlacionado com uma doutrina teológica. Juntando o intelecto passivo e o intelecto produtivo, culmina-se em uma chave interpretativa cujo intelecto é concebido como parte da alma, pertencendo ao plano da *phýsis*.

Por outro lado, a união entre o intelecto divino e o intelecto separado culmina numa forma de interpretar o intelecto enquanto primado teológico, existente no plano imaterial e eterno. Ora, nesta divisão hipotética, seria o intelecto produtivo um conceito de intelecto intermediário entre o intelecto divino e separado e o intelecto que pode ser ora passivo, ora ativo? Também, o intelecto produtivo seria a causa eficiente no conhecimento das formas inteligíveis? Sobre estas questões, Aristóteles não se ocupa em esboçar perspectivas mais profundas que possam, ao menos, desenvolver os problemas de sua noética presente no *De Anima*. Mas há um outro elemento que se adiciona ao nosso exame, que nos oferece outras perspectivas de analisar o problema da separabilidade: a *memória* e a *recordação* ou *reminiscência*, elemento este que pode ser aparentemente

76 Peixoto não acredita que o intelecto seja inteiramente separado em relação ao homem: “Não nos parece, contudo, que o intelecto separado seja uma substância distinta do indivíduo humano ao qual pertence, mas é antes parte do animal humano, ainda que separado do corpo, afinal, em alguma medida depende deste” (p. 171). Em parte Juliana parece estar certa ao afirmar que o intelecto separado seja uma parte separada da alma em razão da ausência de um órgão responsável pela sua atualização. Mas não nos parece que a doutrina do intelecto separado diz respeito ao intelecto humano, mas também ao intelecto divino. Vejamos que o melhor consenso até agora é que Aristóteles não deixou claro o seu posicionamento quanto a este problema da separabilidade, deixando lugar apenas para hipóteses.

sutil e nos passar despercebido. Antes de tocar neste assunto, faremos uma última observação.

Até agora, vimos que Aristóteles possui duas teorias acerca do intelecto: do intelecto produtivo separado do corpo e do intelecto passivo. Dentre estas teorias, o intelecto dito como *divino* pertence a uma categoria especial sobre a qual não iremos nos debruçar aqui, visto que ele possuiria uma relação estreita com a doutrina aristotélica do *primeiro motor*. Sobre o intelecto passivo em distinção ao intelecto produtivo, Kahn considera que o primeiro diz respeito ao:

(...) nosso uso do *noús*, a penetração do *noús* na nossa atividade corporificada como animais dotados de sensibilidade, que deve realizar-se por meio de fantasmas, isto é, através do mecanismo neuropsicológico do sentido e da imagem mental do pensamento consciente (KAHN, 2003, p. 363. Tradução nossa).

Ainda sobre o intelecto passivo, para Aristóteles, a memória (*mnéme*) concentra em si os dados provenientes da realização direta da percepção sensível. Por sua vez, ter a memória dos objetos inteligíveis requer imagens, “(...) e o fantasma é um afeto (*páthos*) da faculdade comum da sensibilidade” (*Ibid.*, p. 364. Tradução nossa). Por conseguinte, o intelecto produtivo e separado parece se encontrar num domínio inalcançável pela memória, como veremos no tópico a seguir.

### 5.3.3) A memória e a recordação

Na trajetória que percorremos para interpretar a respeito do que Aristóteles desenvolve como sendo uma faculdade intelectiva da alma, finalmente, no trecho a citar, ele conclui que o intelecto presente nos seres animados é passivo, ou seja, é afetado pelos inteligíveis, mas esta conclusão carrega em si um problema que, nas possibilidades de interpretação do *De Anima*, se apresenta como insolúvel ou sem perspectiva alguma de resolução clara e definitiva:

(...) mas não nos lembramos, porque isto é impassível [*noús poietikos*], ao passo que o intelecto passível (*noús pathetikos*) é perecível (*phthártos*) e sem isto [o intelecto produtivo], nada se pensa (ARISTÓTELES, *De Anima*, 2006, III, 5, 430a23-5, p. 117).

Certamente, este é um dos trechos mais obscuros e de difícil interpretação do *De Anima*. Aristóteles assevera que o intelecto produtivo é condição indispensável para a

atividade de pensar nos seres animados. Não obstante, Aristóteles não demonstra e até reconhece que não há uma *recordação* dos motivos pelos quais existe o intelecto ativo, produtivo e separado. Em suma, enquanto o consequente, ou seja, o ato de pensar nos animados capazes para tal, já se encontra definido, o antecedente, isto é, a existência de um intelecto produtivo como condição do ato de pensar, não se encontrara definido. Assim, no que concerne ao intelecto produtivo, o método de Aristóteles atingiu o seu limite, gerando uma miríade de interpretações ao longo da história da filosofia para uma passagem que tão pouco nos oferece.

O sentido de *não recordarmos* (ou *mnemoneúomen*) merece uma especial atenção: daria para postular a hipótese de *esquecimento* a respeito da definição de intelecto produtivo? De forma mais clara, de qual recordação e de qual esquecimento Aristóteles trataria? Outra questão de suma importância que nos ocorre gira em torno da relação entre o intelecto produtivo e o intelecto passivo, considerado como faculdade da alma. Qual o propósito da existência de seres capazes de entender, tal como os homens e por que somente estes pensam conforme a atividade de um intelecto produtivo, que *produz* as formas pensadas?

O plano conceitual do intelecto produtivo já desloca a questão de um âmbito estritamente psicológico para um âmbito cosmológico, fortemente influenciado pela teoria noética de Anaxágoras. Quando o intelecto produtivo é concebido como condição do entender humano, vislumbramos uma intersecção entre a cosmologia e a psicologia, em que se retorna à associação originária do lugar do homem no *kósmos*. Voltando à questão inicial, parece que é muito mais um recordar-se ou ter alguma reminiscência para além de um simples aspecto da atividade da faculdade da alma em que se resguarda como reduto da memória. Confirmando a posição de que há uma influência da cosmologia anaxagórica na noética aristotélica, recordar significa o contato do homem ou dos seres capazes de entender com o que lhes deu origem: a própria lei de ordenação do *kósmos*. Para melhor explorarmos esta problemática, nos aproximaremos à letra de Aristóteles no que diz respeito aos conceitos de memória e de recordação.

Para examinarmos a incapacidade da memória e da recordação de compreender o estatuto produtivo e separado do intelecto, é preciso fazer um breve exame à noção aristotélica de memória, presente nos tratados complementares ao *De Anima* denominados *Parva Naturalia*, mais propriamente ao livro *De Memoria et Reminiscentia*. Para Aristóteles, a memória é uma faculdade da alma que, em sua atividade, evoca para o presente as experiências sensíveis passadas, ou seja, a memória se comportaria como



um desdobramento da percepção sensível, diz o Estagirita: “Sempre que alguém exercita a faculdade de rememoração, deve-se dizer para si mesmo, 'Eu ouvi (ou perceber de outra forma) antes', ou, 'Eu pensei nisto antes” (ARISTOTLE, *De Memoria et Reminiscentia*, 1907, 449b22, p.52. Tradução nossa). Entretanto, Aristóteles nos diz que a memória não pode ser idêntica ou parecida com a percepção sensível ou com o ato da intelecção, mas trata-se de uma afecção da alma, seja da parte perceptiva, seja da parte intelectiva, que tem como principal referencial o passado (*Ibid.*, 449b25, p. 53). Desta maneira, para atualizar a memória, é preciso ter a percepção do tempo passado. Por outro lado, como a memória se relaciona com os objetos inteligíveis (*noetá*)?

Acerca do exame dos objetos da memória, Aristóteles nos diz que estes são captados pela atividade passada da percepção sensível (*Ibid.*, 449b10-13, p. 52), pois, “(...) a memória relaciona-se com o passado, ninguém poderia afirmar que lembra o presente enquanto é presente, e.g., um dado objeto branco no momento quando se vê” (*Ibid.*, 449b15-16, p. 52. Tradução nossa). Esta prerrogativa própria à memória também serve aos objetos próprios da investigação científica, continua: “(...) nem ninguém poderia dizer que se lembra de um objeto de contemplação científica no momento em que atualmente se contempla ele, antes pleno em seu intelecto” (*Ibid.*, 449b16-18, p. 52. Tradução nossa). Assim sendo, a memória opera também como uma faculdade da alma que é capaz de evocar algum tipo de afecção sensível ou inteligível sem que o objeto da percepção sensível esteja presente ao indivíduo percipiente e sem que o objeto apreendido pelo pensamento se atualize conscientemente no animado. Logo, a memória seria uma faculdade da alma atrelada à imaginação, especificamente se referindo às experiências sensíveis e intelectuais passadas.

Através da memória, conhecemos o tempo (*khrónos*), mediante a sucessão de casos apreendidos pela percepção sensível. Por conseguinte, através do conhecimento do tempo, também conhecemos a grandeza ou a extensão e o movimento (*Ibid.*, 449b16-18, p. 52. Tradução nossa). O ato de pensar através da memória parte do fato dela operar correlativamente à imaginação, pois ela pertence à mesma parte da alma em que pertence a imaginação (*Ibid.*, 450a20, p. 55), nas palavras do filósofo: “Adequadamente, a memória [não meramente do sensível], mesmo dos objetos intelectuais, envolve uma imagem” (*Ibid.*, 450a13, p. 55. Tradução nossa). Desta forma, a memória participa da atividade da potência intelectual da alma, mas opera fundamentalmente a partir da percepção sensível, pois a memória também se apresenta em outras espécies de animais que não são dotadas de intelecto.

É mister acrescentar que a memória se aproxima mais da faculdade da percepção sensível do que da faculdade intelectual da alma, conforme se estabelece no seguinte trecho: “(...) conseqüentemente, nós podemos concluir que ela [a memória] pertence à faculdade intelectual apenas incidentalmente, enquanto direta e essencialmente, ela pertence à percepção sensível” (*Ibid.*, 450a14-15, p. 55. Tradução nossa). Entretanto, assim como os dados da imaginação, as imagens da memória podem ser também os fundamentos do pensamento acerca dos inteligíveis. Portanto, Aristóteles reconheceria que a memória, por ser parte da alma dos animais que em potência imaginam, não se atualizaria frente ao intelecto separado e imortal, visto que a memória acompanha o aspecto mortal de cada um dos animais.

Aristóteles examina a noção de recordação, revocação ou reminiscência (*mnemoneúein*)<sup>77</sup> a partir das conclusões definitivas acerca da noção de memória: “Em seguida, vem o assunto da Recordação, tratando com o que nós devemos assumir como fundamental as verdades deduzidas nas nossas discussões introdutórias” (*Ibid.*, 451a19-20, p. 59. Tradução nossa). Em princípio, recordar é o ato de restituir da memória alguma experiência ou sensação passada, visto que “(...) recordar sempre implica rememorar, e se segue da atualidade da memória” (*Ibid.*, 451b6, p. 61. Tradução nossa). Outro princípio importante é que a recordação concentra a origem do nosso conhecimento acerca do mundo, pois é um modo específico de atualização do pensamento (*Ibid.*, 451b9-10, p. 62). Para fundamentar esta tese, Aristóteles distingue a recordação da rememoração. Várias espécies animais possuem memória, mas cabe apenas aos seres pensantes a capacidade de recordar e associar experiências ou pensamentos passados para restituir algum conceito ou noção advinda de uma operação intelectual: “A causa disso é que a recordação é, de certo modo, um tipo de inferência (*sylogismós*)” (*Ibid.*, 453a10, p. 71. Tradução nossa). Portanto, sendo um tipo de inferência, a recordação diz respeito a um movimento do pensamento acompanhado pela memória.

A recordação pode ser considerada como um esforço intelectual de assimilação de algum conceito ou definição já previamente conhecido e apreendido na memória. Trata-se de associar um acontecimento presente com um pensamento ou experiência passada, por meio de um ordenamento do nosso modo de pensar, nas palavras do filósofo:

<sup>77</sup> O capítulo em que Aristóteles trata acerca da recordação ou reminiscência carrega em si uma série de problemáticas, principalmente em relação ao processo de aquisição de conhecimento por meio dos movimentos sucessivos da memória que ora ele nos diz que é parte do processo recordatório, ora diz que não. Mas não abordemos estes assuntos devido a sua complexidade. Nosso objetivo aqui é entender as razões pelas quais a memória e a recordação se apresentam no trecho supracitado do *De Anima*.

Isto explica porque nós descobrimos as séries [de movimentos impressos na alma], tendo iniciado no pensamento ou de uma intuição presente ou outra coisa (...), ao contrário, para aquilo que nós procuramos ou oposto àquilo que está intimamente associado (*Ibid.*, 451b18-20, p. 63. Tradução nossa).

Sobre as etapas da recordação, é necessário um ponto de partida presente, que servirá de estímulo sensível e intelectual para a recordação. Segundo Aristóteles, é possível termos a recordação do *outono* a partir da nossa percepção do *leite*, através de uma série de associações recordatórias: do leite, temos uma ideia do *branco*, deste, relacionamos com uma ideia do *ar*; do ar, a noção do *úmido* nos é evocada; por fim, o outono nos aparece pela recordação. Não é preciso que cada noção seja necessariamente complementar ou oposta entre outra noção, basta com que elas estejam minimamente relacionadas<sup>78</sup>. Contudo, quando Aristóteles está dizendo não se recordar da noção de um intelecto separado, quer dizer que não seria possível conhecê-lo por meio de séries associativas realizadas pela recordação ou reminiscência?

Para explicar a respeito da ausência da recordação no caso mencionado em que Aristóteles tenta definir o intelecto produtivo, Zingano elabora um conjunto de hipóteses, que parafraseamos da seguinte maneira: depois da nossa morte, acabam-se todas as lembranças da nossa existência atual enquanto indivíduos humanos. E, por esta razão, não conseguimos lembrar de uma existência anterior do intelecto. Desta forma, o intelecto produtivo não acompanha a memória individual de cada animado. Assim, o intelecto deixa de entrar em atividade depois da morte, justamente pela ausência do intelecto passivo, “(...) que guarda nossa memória somente durante a vida” (ZINGANO, 1998, p. 179). Consequentemente, não conservamos nada do intelecto passivo em relação a uma vida passada, que não existe mais. Adicionamos uma hipótese – restituindo a crítica platônica já apresentada no capítulo II desta pesquisa – de que Aristóteles discorda com a tese platônica do movimento circular do intelecto. No entanto, mostra-se a tese de que o nosso limite de conhecimento sobre a origem do próprio pensar, partindo da tese que o intelecto produtivo, separado, imortal e eterno não se conectaria com as nossas lembranças individuais e, portanto, não pode ser conhecido através das séries associativas

78 Cf. *Ibid.*, 452a12-15, p. 65: “Mas é preciso que alguém se aposse de um ponto de partida. Isto explica porque os indivíduos começam a recordar algumas vezes ao iniciar por *lugares (tópoi)* mnemônicos. A causa é que eles passam rapidamente no pensamento de um ponto para outro, e.g., do leite ao branco, do branco ao outono, e daí para o úmido, a partir do qual se lembra o Outono [a 'estação do úmido'], a estação em que o indivíduo está buscando recordar”. Tradução nossa.

propiciadas pela recordação. Logo, o intelecto separado não pode ser conhecido, tampouco lembrado.

#### 5.3.4) O lugar do humano na noética de Aristóteles

Por fim, encerramos este trabalho no intento de fazer um esboço acerca da condição humana ou, amplamente falando, do ser pensante na esteira argumentativa realizada aqui na relação entre intelecto separado, ativo e produtivo e intelecto passivo, como parte da alma humana. O ponto de vista de Charles Kahn se assemelha com o de Marco Zingano no que se refere ao ato do intelecto compreender a si mesmo, pois conhecendo as formas inteligíveis através do ato de pensar, compreendemos a estrutura formal do mundo físico que, inclusive, o humano faz parte: “(...) Consequentemente, a auto-consciência do *noús* apenas é a estrutura formal do universo *que se torna consciente de si*” (KAHN, 2003, p. 374. Tradução livre do idioma inglês).

A consciência estritamente noética se define como a realização ou atualização da estrutura racional do mundo no ato de pensar humano. Contudo, havíamos percebido, através de Zingano que a questão da consciência – embora comparável com o intelecto – foi melhor defendida de acordo com o domínio da percepção sensível. Aristóteles, por outro lado, não desenvolve por meio da cadeia demonstrativa que caracteriza o seu método a questão da consciência sob o domínio intelectual no *De Anima*. Concordamos categoricamente com Kahn quando ele nega que haja uma noção de *ego* noético no tratado psicológico de Aristóteles ou, “*Eu* como sujeito próprio da *nóesis*”, mas sim que o “*Eu* de minha experiência é um animal hilemórfico” (*Ibid.*, p. 375. Tradução nossa). Considerando que a noética aristotélica prega que as formas puramente inteligíveis existem em um âmbito separado do mundo material, não é o *eu* que tem prevalência ou algum controle sobre os inteligíveis, mas os inteligíveis que são parcialmente acessados através da atividade do pensamento humano. Logo, de forma alguma o Estagirita está impondo um modelo antropocêntrico do *eu* que seja fonte de toda a cognoscibilidade. Por alguma fortuna dos compostos animados do mundo natural, o animal humano consegue conhecer alguns aspectos que se apresentam a ele de forma primordialmente sensível. Esta sensibilidade é a fonte remota de todo o seu pensar, mas não se sabe se o curto espaço de vida do animal humano basta para ter o pleno conhecimento das formas inteligíveis e atemporais, que encontram lugar no intelecto separado.

Para Charles Kahn, os argumentos de Aristóteles sobre a incorporeidade do intelecto são “fracos e insubstanciais” (*Ibid.*, p. 375. Tradução nossa), contudo, o autor lança mão de uma conjectura antropológica para trazer o mínimo de luz para a compreensão deste conceito. As poucas pistas que Aristóteles nos oferece é que a faculdade noética não poderia ser reduzida simplesmente aos animais que potencialmente podem pensar, indicando que existe uma sólida distinção entre o ato do pensar humano e o princípio do *noús* como tal. Também, o motor primeiro do ato de pensar humano prescinde necessariamente dos elementos do mundo físico, mas o ato de pensar em si mesmo, ao contrário, necessita dos dados da percepção sensível e da imaginação para a concretização de um julgamento acerca dos objetos correlatos do pensamento.

Por sua vez, Kahn elabora a tese de que a separabilidade e a incorporeidade do intelecto revela a face cultural da noética aristotélica:

(...) nenhuma descoberta na neuropsicologia e nem no modelo computacional para a função cerebral pode oferecer uma consideração apropriada do fenômeno da cultura normativa, onde se inclui o significado linguístico e a crença proposicional (*Ibid.*, p. 377. Tradução nossa).

De acordo com esta interpretação, o princípio noético de Aristóteles estaria atribuído ao desenvolvimento da técnica, das formas simbólicas e das instituições sociais. Consequentemente, o que nós chamamos de cultura hoje, para Aristóteles seria a causa do pensar humano. Segue-se, então, que na interpretação de Kahn, o intelecto separado pode ser dito metaforicamente de maneira negativa, ou seja, revela a nossa incompreensão plena acerca das fontes fundamentais que constituem a cultura do ato de pensar humano<sup>79</sup>.

O que concluímos a respeito da questão da separabilidade do intelecto parte de um fator negativo, ou seja, o fato de que o intelecto separado não pode ser conhecido por meio de nossa cognição limitada. A nossa interpretação vai na direção na qual Aristóteles nos diz que há um intelecto separado e produtivo em que residem todas as formas inteligíveis e um intelecto passivo que, em atividade, pensa estas formas de maneira parcial. Podemos dizer que o conhecimento humano é limitado fundamentalmente pela faculdade perceptiva, pois não podemos conhecer nada que tenha antes passado pela

79 Cf. *Ibid.*, p. 379: “Então, a definição antropológica do humano como animal com cultura não é inteiramente inapropriada na reconstrução da definição de Aristóteles do [humano] como animal possuidor de *lógos* e *noús*”. Tradução nossa.

sensibilidade, antecipando uma máxima que será melhor desenvolvida no empirismo moderno. Acreditamos que o intelecto separado pode ser concebido de acordo tanto do ponto de vista teológico como epistemológico. O intelecto separado é um princípio que delimita as causas do nosso ato de pensar, mas é uma causa primeira do movimento do pensamento o qual não conhecemos, visto que não compartilhamos da eternidade e da imortalidade deste intelecto que reside, pois, no âmbito do divino. Por consequência, seria impensável para Aristóteles acreditar que todo o primado da consciência intelectual partisse do animal humano. Nós apenas pensamos de acordo com o que inicialmente nos afetou sensivelmente; o ato de pensar é uma tentativa de compreensão limitada do mundo físico que nos rodeia, sendo que nada há fora do processo abstracional senão os dados da percepção sensível. Desta maneira, algumas perguntas seguem sem respostas, principalmente em relação às formas inteligíveis e separadas do mundo físico. Portanto, deixemos para uma outra oportunidade investigar a natureza destas formas, o que nos remeteria a um melhor estudo dos predecessores de Aristóteles como Platão, filósofo reconhecido por ser um dos grandes antípodas e, simultaneamente, principal influência de Aristóteles.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluimos esta dissertação dizendo que não pareceu ser de interesse do Aristóteles desenvolver amplamente a sua doutrina do intelecto produtivo no *De Anima*. Isto se deve ao fato da obra ser um tratado psicológico para explicar a vida e a alma nos seres vivos. Como vimos, os seres vivos são substâncias compostas de forma e matéria e, evidentemente, o ser humano é um ser vivo. Inclusive, as potências ou capacidades da alma dependem do corpo, até mesmo o intelecto passivo.

No entanto, quando se chega no intelecto produtivo, o assunto parece se deslocar do âmbito da física dos seres vivos para o âmbito da metafísica. O intelecto produtivo, por ser imaterial, separado e eterno, já seria considerado assunto no domínio da filosofia primeira, pois, nas palavras de Aristóteles “o filósofo primeiro trata do que é separado como tal” (ARISTÓTELES, *DA*, 2006, I, 1, 403b15, p. 49.. Portanto, o intelecto produtivo é um tema a ser tratado separadamente da alma. Aqui, cabe finalmente apresentar onde este tema é examinado de maneira mais profunda, ainda que a tratativa não isente outros problemas na noética aristotélica.

Para o filósofo, na sua obra *Metafísica*, XII, 9, a ocorrência do conceito de intelecto nos revela uma estreita ligação com deus (*theós*) ou divino (*theíon*) e com o humano. Na constatação do filósofo, a atividade do intelecto na alma humana ocorre através da manifestação do que é divino, sendo “a mais divina das coisas que se manifestam (*tôn phainoménôn*) em nós” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 2006, *Ibid.*, 1074b15-6, p. 575). Aristóteles não desenvolve claramente o processo pelo qual ocorre esta manifestação, mas ele deixa claro que a atividade do intelecto no homem se equivale ao aparecimento do que é referente a deus nos homens. Porém, é diante desta dificuldade em encontrar os elementos que fundamenta esta proximidade entre deus e humano que se questiona como a atividade do intelecto estaria em aproximação com o divino, na obra de Aristóteles. Mas há algumas prerrogativas.

Diferentemente do *De Anima*, o filósofo dedica o livro XII da *Metafísica* para demonstrar a existência da substância eterna e imóvel (*aídion tina ousían akíneton*) (*Ibid.*, 6, 1071b2-12, p. 559). Diz Aristóteles que “é necessário que haja um princípio, cuja substância é o próprio ato” (*Ibid.*, 1071b20-1, p. 559). Sumariamente, a substância eterna e imóvel pode ser definida como pleno ato e princípio de todas as coisas, só que existindo separadamente em relação às coisas materiais. Esta definição, inclusive, reverbera na formulação de Aristóteles a respeito do intelecto produtivo, no que concerne à privação de matéria: “Assim, também é necessário que essas substâncias [eternas e imóveis] sejam privadas de matéria, porque devem ser eternas, se é que existe algo de eterno. Portanto, devem ser ato” (*Ibid.*, 1071b21-2, p. 559). O que faz da matéria como privação em relação ao princípio e ao intelecto produtivo é a sua imobilidade, visto que ela não move a si mesma, mas somente pode ser movida (*Ibid.*, 1071b29-30, p. 559). A presença de um princípio ativo e eterno de movimento é uma justificativa que Aristóteles dá ao comportamento cíclico, ininterrupto e incorruptível das coisas, incluindo do próprio intelecto produtivo (*Ibid.*, 1072b6-7, p. 559). A matéria, ao contrário, está submetida ao movimento de geração (*gênesis*) e corrupção (*phthorá*) – algo que nem a substância eterna e imóvel ou, no nosso caso em análise, o intelecto produtivo estão submetidos (*Ibid.*, 1072a2-18, p. 561).

Mas qual seria a natureza do princípio da substância eterna e imóvel e como ela influencia na formação da natureza divina do intelecto? Para melhor apresentarmos esta questão, observemos a descrição que Aristóteles faz quanto aos traços característicos deste princípio ou, como Aristóteles passa a chamar na *Metafísica* de *primeiro motor imóvel* (*prôton kinoûn akíneton*). Sendo uma substância eterna e imóvel, o primeiro motor



se insere como a causa necessária de todas as coisas, não apenas do mundo físico, conforme Aristóteles: “Desse princípio, portanto, dependem o céu (*ouranós*) e a natureza (*phýsis*)” (*Ibid.*, 7, 1072b14, p. 565).

Agora, apresentando a questão sobre a natureza e função do primeiro motor e do intelecto separado sob outro ângulo, uma pista que Aristóteles nos deixa para melhor caracterizar a imaterialidade deste intelecto, no sentido específico proposto na *Metafísica*, XII, 9, é que “Tudo o que não tem matéria não tem partes (*adiaíreton*)” (*Ibid.*, 1072b15, p. 565). Em contrapartida ao indivisível e ao imaterial, o que Aristóteles denomina como intelecto humano (*anthrópinos noús*) possui a particularidade em pensar o que é composto (*synthéton*) ou, melhor dizendo, o que é provido de partes e de matéria, justificando o que havíamos dito a respeito da relação entre percepção sensível e a potência intelectual da alma, que dependem da constituição material de mundo para entrarem em ato. No entanto, o intelecto humano também pode pensar, através da contemplação (*theoría*), o indivisível e o imaterial, se espelhando na característica divina do intelecto, “pensando a si mesmo por toda a eternidade (*aiôna*)” (*Ibid.*, 9, 1075a11, p. 577). Portanto, a brevidade da vida humana ocasionada pela finitude do funcionamento orgânico do corpo animado limita a eterna atividade do intelecto, perdendo a sua relativa proximidade com o divino.

Enfim, apresentamos aqui um exemplo de como o intelecto separado pode ser considerado mais um assunto de relevância metafísica e teológica do que psicológica e fisiológica para Aristóteles. Nosso objetivo aqui foi apenas delimitar o terreno da noética no *De Anima*. Não nos parece ter sido proposital o fato de Aristóteles tratar em tão poucas linhas sobre o intelecto produtivo. Em hipótese, talvez ele tenha feito isso para não se desviar do tema principal: a alma. Aristóteles apenas flerta com a temática do intelecto separado, considerando que nos capítulos seguintes ele faz uma ruptura, tratando de assuntos que pertencem mais propriamente ao intelecto passivo. Portanto, o breve exame do intelecto separado nos direciona a outros problemas que vai para além da psicologia e da noética, problemas estes estratosféricamente mais amplos do que os que foram tratados nesta pesquisa como, por exemplo, o estatuto do divino na filosofia de Aristóteles.

## REFERÊNCIAS

### OBRAS PRIMÁRIAS

ARISTÓTELES. *Categorias*. Trad.: Fernando Coelho. Florianópolis: Editora UFSC, 2014.

\_\_\_\_\_. “Categorías” in *Tratados de Logica (Organon)*. Trad.: Fernando Larroyo. Ciudad del Mexico: Editorial Porrúa, 1993.

\_\_\_\_\_. *De Anima*. Trad.: Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

ARISTOTLE. “De Memoria et Reminiscentia” in *The Parva Naturalia*. Trad.: J.A. Smith e W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1908.

\_\_\_\_\_. “De somnis” in *The Parva Naturalia*. Trad.: J.A. Smith e W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1908.

ARISTÓTELES. *Física*. Introdução, tradução e notas: Guillermo R. De Echandía. Madrid: Editorial Gredos, 1995.

\_\_\_\_\_. *Metafísica*. Trad.: Marcelo Perine. Edição bilíngue organizada por Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Alma*. Trad.: Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2010.

ARISTOTLE. *The Parva Naturalia*. Trad.: J.A. Smith e W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1908.

\_\_\_\_\_. *Tratados de Logica (Organon)*. Trad.: Fernando Larroyo. Ciudad del Mexico: Editorial Porrúa, 1993.

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Trad.: Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

## OBRAS SECUNDÁRIAS

BARNES, Jonathan (org.). *Aristóteles*. Trad.: Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.

BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Trad.: Dion David Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

\_\_\_\_\_. (org.). *Guida ad Aristotele*. Roma: Ed. Laterza, 2004.

\_\_\_\_\_. “Metafísica” in BARNES, J. Trad.: Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida SP: Ideias & Letras, 2009.

CASERTANO, Giovanni. *Os pré-socráticos*. Trad.: Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

CLAGHORN, George. *Aristotle's criticism of Plato's 'Timaeus'*. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1954.

EVERSON, Stephen. “Psicologia” in BARNES, Jonathan (org.). *Aristóteles*. Trad.: Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.

FOUILLEÉ, Alfred. *La Filosofía de Platón*. Trad.: Edmundo González-Blanco. Buenos Aires: Ediciones Mago, 1943.

FREDE, Dorothea. “The cognitive role of *phantasia* in Aristotle” in NUSSBAUM, Martha e RORTY, Amelie. *Essays on Aristotle De Anima*. New York: Oxford University Press, 2003.

FREDE, Michael. “On Aristotle's conception of the soul” in NUSSBAUM, Martha e RORTY, Amelie. *Essays on Aristotle De Anima*. New York: Oxford University Press, 2003.

GUTHRIE, W.K.C. *A History of Greek Philosophy II: The Presocratic tradition from Parmenides to Democritus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

HADOT, Pierre. *O que é a Filosofia Antiga*. Trad.: Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

HANKINSON, R.J. “Filosofia da Ciência” in BARNES, J. *Aristóteles*. Trad.: Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução e introdução: Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

KAHN, Charles. “Aristotle on Thinking in NUSSBAUM, Martha e RORTY, Amélie. *Essays on Aristotle's De Anima*. New York: Oxford University Press, 2003.

KOSMAN, L.A. “What does the Maker Mind Make?” in NUSSBAUM, Martha e RORTY, Amélie. *Essays on Aristotle De Anima*. New York: Oxford University Press, 2003.

KIRK, G.S. e RAVEN, E. *Os Filósofos Pré-socráticos*. Trad.: Carlos Alberto Lauro Fonseca, Beatriz Barbosa e Maria Adelaide pegado. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1966.

LIDDELL, H.G.; SCOTT, R.; JONES, H. e MCKENZIE, R. *A Greek and English Lexicon*. Oxford: Claredon Press, 1996.

MANSON, Auguste. *Introduction à la Physique Aristotélicienne*. Louvain: L'institut supérieur de philosophie de l'université de Louvain, 1992.

MOVIA, Giancarlo. “Psicologia” in BERTI, Enrico (org.). *Guida ad Aristotele*. Roma: Ed. Laterza, 2004.

NUSSBAUM, Martha e RORTY, Amélie. *Essays on Aristotle De Anima*. New York: Oxford University press, 2003.

PEIXOTO, Juliana. *O nóus no tratado da alma de Aristóteles*. Orientador: Fernando Ruy Puente. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2005.

PEIXOTO, Mirian Campolina Dizin (org.). *O visível e o inteligível: estudos sobre a percepção e o pensamento na filosofia grega antiga*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

PETERS, F.E. *Termos Filosóficos Gregos: um léxico histórico*. Trad.: Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1974.

PORCHAT, Oswaldo. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

ROBISON, James. “The Tripartite Soul in the Timaeus” in *Phronesis*, Vol. 35, nº1. Montreal: Brill, 1990.

SMITH, Robin. “Lógica” in BARNES, J. *Aristóteles*. Trad.: Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.

ZINGANO, Marco. *Razão e sensação em Aristóteles: um ensaio sobre De Anima III, 4-5*. Porto Alegre: L&PM, 1998.

